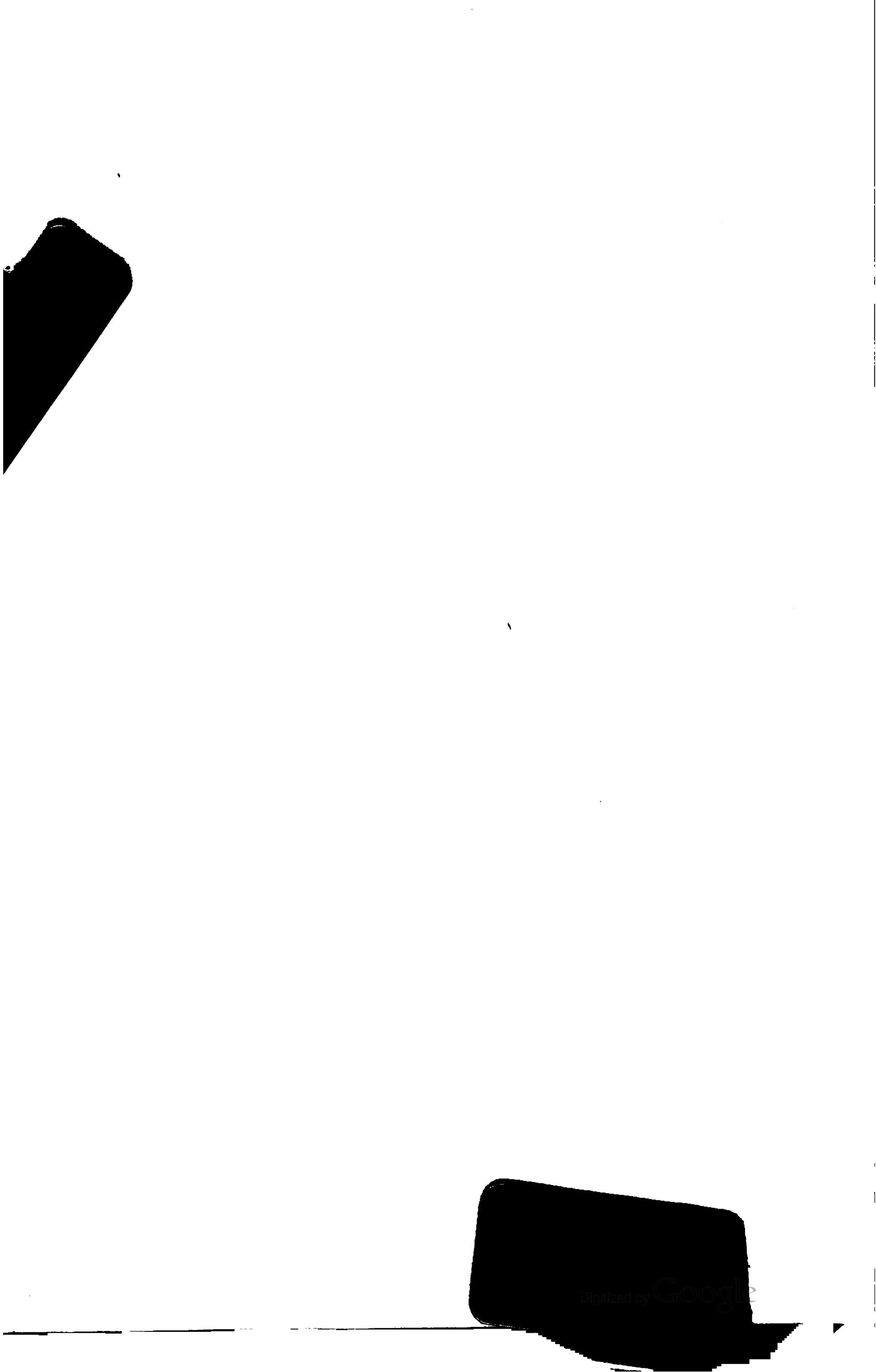


ESSAI SUR L'HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

EN FRANCE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

TOME PREMIER.

Imprimerie de A. Guyot, rue Mignon, N° 2.

Damiron

ESSAI SUR L'HISTOIRE
DE
LA PHILOSOPHIE
EN FRANCE
AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE,

PAR M. PH. DAMIRON,
ÉLÈVE DE L'ANCIENNE ÉCOLE NORMALE,
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE DE L'ACADÉMIE DE PARIS.

SECONDE ÉDITION, REVUE ET AUGMENTÉE.

TOME PREMIER.

PARIS,
SCHUBART ET HEIDELOFF, LIBRAIRES,
QUAI MALAQUAIS, Nº 1;
LEIPZIG,
PONTHIEU, MICHELSEN ET CIE.

1828.

TABLE

DES MATIÈRES.

PREMIER VOLUME.

ÉCOLE SENSUALISTE.

ÉCOLE THÉOLOGIQUE.

SECOND VOLUME.

ÉCOLE ÉCLECTIQUE.

CONCLUSION.

FIN DE LA TABLE.

Nous avons quelques corrections à indiquer à nos lecteurs. Il y en aurait bien d'autres; nous nous bornons à celles auxquelles nous tenons davantage.

Tome premier, page 68, ligne 21, au lieu de : *et*, lisez *avec* ; — pag. 70, ligne dernière, au lieu de *qu'ils n'aient*, lisez : *qu'il n'a* ; et plus loin, au lieu de : *qu'il n'ait*, lisez *qu'il n'a* ; — page 71, ligne 6, au lieu de : *respirer son ame*, lisez simplement *respirer* ; — page 77, ligne 1re, au lieu d'*examiner*, lisez *examen* ; — page 337, ligne 20, au lieu de : *comment*, lisez *que*.

AVANT-PROPOS.

PREMIÈRE ÉDITION.

L'ÉTAT de la philosophie en France, jusqu'à la fin du dix-huitième siècle, est suffisamment connu par l'exposé qu'en ont tracé les derniers historiens de la philosophie moderne, mais cet exposé ne va pas au-delà; il ne vient pas jusqu'à nous, il n'entre pas dans notre siècle. Le moment de le reprendre est peut-être arrivé. Il y a quinze ans, c'eût été peu utile; le sujet aurait manqué; on n'aurait eu à rendre compte que d'une espèce de philosophie, celle de la sensation, la seule qui fût alors. Mais depuis, deux nouvelles écoles se sont formées, qui, jointes au *sensualisme*, offrent en quelque sorte en abrégé le tableau de tous les systèmes qui se partagent l'esprit humain. Tous en effet ne reviennent-ils pas à l'un des trois principes qui, pris chacun d'une manière plus ou moins exclusive, font la base des opinions que notre siècle a vu naître; tous ne reviennent-ils pas, en dernière analyse, à la sensation, à la conscience, ou à l'autorité; à l'explication des choses par l'idée du monde, celle de l'homme ou celle de Dieu? Et y a-t-il rien là qui ne soit aussi dans

la pensee des philosophes qui ont fleuri de nos jours en France? On le reconnaîtra par la suite, lorsqu'on les passera en revue, il n'en est aucun dont la doctrine ne s'appuie plus ou moins sur l'un de ces trois principes: matérialisme, spiritualisme et théologie, physique, psychologie et révélation, voilà le cercle où ils se renferment, et dans lequel, tout au plus, au lieu de se fixer à un de ces points, quelques-uns, moins exclusifs, vont de l'un à l'autre, pour y chercher la vérité qui peut y être. Quelque intérêt s'attache donc aujourd'hui à l'examen historique de la philosophie en France pendant les trente années qui viennent de s'écouler, et il n'est pas sans utilité d'en soumettre au public les principaux résultats. C'est une tâche qui nous a plu, quoiqu'elle eût bien des difficultés. Nous nous en sommes chargé à tout hasard. De quelque manière que nous l'ayons remplie, notre travail ne sera pas vain, si du moins il fournit à d'autres des matériaux et des données.

Notre dessein n'a pas été de tout embrasser dans cet *Essai*, et, sous le titre de philosophie, de traiter de toutes les sciences qui tiennent de quelque façon à la philosophie proprement dite, comme la politique et les lois, la religion et les arts, et même la physique et la physiologie : c'eût été entreprendre l'histoire de toutes les opinions, et non pas seulement celle des opinions métaphysiques. Nous avons dû nous borner, et ne prendre du sujet que ce qui était bien de notre ressort.

M. Portalis, dans son ouvrage *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique au dix-huitième siècle*, s'est attaché à en montrer la naissance et le développement, les progrès et les écarts : c'est une vue générale sur un grand mouvement d'idées, qui, nous nous hâtons de le dire, est pleine de sagesse et d'élévation ; mais ce n'est pas un jugement sur chaque homme et sur chaque doctrine. On n'y apprendrait pas précisément le système qu'a professé tel ou tel écrivain, et la manière dont il convient d'apprécier ce système. On n'y apprend que les principes qui, abstraction faite des individus, sont communs au siècle en masse, et forment ce que l'on appelle la philosophie du dix-huitième siècle. Cette méthode était bonne relativement à une époque dont les opinions ont eu tant d'éclat et d'unité ; mais elle ne saurait convenir à une époque moins saillante. Le dix-neuvième siècle n'est point assez caractérisé, il n'a pas dans ses idées assez d'unité et de relief, pour qu'on puisse bien le faire connaître par de simples généralités. Il a besoin, avant tout, d'être étudié dans ses hommes, dans les doctrines de ces hommes ; il faut le prendre dans les détails, sauf à tirer ensuite de ces détails quelques légitimes inductions ; en un mot, il demande à être traité par voie de division et d'analyse. C'est la marche que nous avons suivie ; elle nous a paru à la fois la plus facile et la plus sûre.

Nous avons donc pris à part les principaux philosophes qui ont écrit de nos jours, et, les rangeant par écoles,

les plaçant dans ces écoles, surtout par ordre de date, quelquefois d'après d'autres rapports, selon le besoin, nous avons successivement exposé, discuté et jugé les théories qu'ils ont développées.

Il y avait peut-être à dire de chacun d'eux quelque chose de plus que ce que nous en avons dit; il y avait à montrer comment, à part leur génie ou leur talent, les circonstances, leur éducation, leurs relations, leurs études et toute leur vie, les ont amenés aux idées qu'ils ont exprimées dans leurs écrits. C'était la biographie à appliquer à la critique philosophique; mais le métier de biographe était assez difficile avec des hommes qui, pour la plupart, sont vivans, et n'ont eu qu'une existence en général exempte de particularités extraordinaires et d'événemens décisifs pour la pensée; et puis, en philosophie moins qu'en toute autre chose, les impressions extérieures ont un effet sensible sur l'esprit. Il n'en est pas du philosophe comme du poète et de l'orateur: il se fait beaucoup moins par sensation et imagination. Il n'y a réellement qu'au début et à son premier choix d'idées que le monde est pour quelque chose dans l'opinion qu'il se forme; mais quand une fois il a ses principes, il déduit et raisonne, et alors ses idées suivent la loi de la logique, et non celle des circonstances. Il développe son systême indépendamment de ses impressions.

Nous aurions donc pu donner quelques détails sur la vie des écrivains dont nous avions à parler; mais, outre

que la plupart eussent été incomplets, souvent ils auraient manqué d'importance et d'utilité: amusans tout au plus, et nullement explicatifs, ils eussent satisfait la curiosité, sans beaucoup l'éclairer; c'eût été de la biographie, à propos de systêmes avec lesquels elle n'aurait eu qu'un rapport très-indirect. Nous avons renoncé à cet accessoire, et, dans un livre décidément grave, nous n'avons pas cru nécessaire de recourir à ce moyen d'attirer les lecteurs. Les matières seules, s'ils les aiment, suffiront pour les attacher; et, s'ils n'en ont pas le goût, ce ne seraient pas quelques anecdotes qui pourraient le leur donner.

Ainsi, nous n'avons en général considéré que les doctrines et le talent des écrivains.

Nous l'avons fait, nous le croyons, avec justice et impartialité, comme il convient à quiconque aspire à mériter la confiance du public; cependant, comme nous avons eu affaire à trois différentes écoles, et que nous ne pouvions pas avoir même sympathie pour toutes trois, on remarquera peut-être de notre part plus de penchant pour l'une d'elles. Mais si c'est plus de faveur pour celle-ci, ce n'est pas plus de rigueur pour les autres : nous avons pris à tâche de porter dans nos jugemens, même quand ils ont été contraires, tout le respect et toute la mesure qui étaient dus à des hommes honorables par leur génie, leurs travaux et leur caractère.

Nous avons maintenant à remercier *le Globe* pour la

place qu'il a bien voulu donner à quelques morceaux extraits du travail que nous livrons aujourd'hui au public. Ils y ont été insérés sous le titre d'*Histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, avec l'initiale *Ph.* Nous tenons à honneur de le déclarer, parce que cet accueil a été pour nous un motif d'encouragement et une raison de persévérance. Nous le remercions aussi pour les emprunts que nous lui avons faits quand nous n'avons vu rien de mieux que de citer, de ses articles, ce qui se rapportait à notre sujet.

Avril 1828.

SECONDE ÉDITION.

Nous persistons à croire que la biographie n'allait pas au genre de composition que nous avons traité dans cet *Essai;* nous avons toujours pour l'en écarter les mêmes raisons que nous avions d'abord. Mais peut-être convenait-il de faire précéder l'examen des hommes et des doctrines d'un aperçu historique, qui, en montrât dans leur ordre la venue et la durée. Nous avions trop négligé ce point de vue dans la première édition; nous avons cherché dans celle-ci à réparer cette lacune. C'est l'objet auquel est consacré L'APERÇU GÉNÉRAL qui suit *l'introduction.*

On trouvera quelques noms nouveaux, que nous avions oubliés, ou dont nous n'avions pas eu l'occasion de parler; nous les avons rétablis, ou mentionnés selon leur droit. Il en est un qu'on nous a reproché d'avoir passé sous silence: il a tant d'éclat d'ailleurs, que nous n'avions pas songé à ce qui pouvait lui revenir de gloire du mouvement philosophique auquel il s'est mêlé. Mais tout hommage lui était dû, et lui a été rendu autant qu'il dépendait de nous; nous voulons parler de Mme de Staël, dont à plusieurs reprises dans notre *aperçu* nous avons essayé d'apprécier l'influence sur les idées.

Quelques additions à des chapitres qu'elles complètent, une en particulier qui termine la conclusion, voilà, avec ce qui vient d'être indiqué, à peu près tout ce qu'il y a de nouveau dans cette seconde édition.

Nous avons tâché de faire droit aux principales critiques qu'on nous a adressées, ou que nous nous sommes adressées à nous mêmes; nous avons fait, dans ce dessein, tout ce que nous permettaient la forme et le premier plan de l'ouvrage.

Il en est auxquelles on ne pourrait répondre qu'au moyen d'un livre nouveau. Nous avons dû nous résigner à les mériter encore.

Il en est d'autres qui venant de chacune des deux écoles, dont la nôtre est distincte, ne demanderaient rien moins que le sacrifice de l'opinion que nous professons.

Nous les concevons, nous les respectons; mais nous ne saurions y accéder.

Ainsi quant au fonds même des idées rien n'est changé ni modifié. Nous avons seulement ajouté des développemens dans le même sens.

C'est peut-être pour nous un motif d'espérer que le public, qui a accueilli avec quelque faveur la première édition, accueillera celle-ci avec la même bienveillance.

Novembre 1828.

ESSAI SUR L'HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

EN FRANCE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

INTRODUCTION.

Rapport de l'Histoire de la Philosophie à l'Histoire proprement dite. — Application au présent.

Il y a loin sans doute des simples croyances aux systêmes, et des opinions populaires aux théories philosophiques; ce sont des manières de voir tout-à-fait différentes : ici tout est réflexion et raisonnement, là tout est sentiment et foi; le peuple juge d'inspiration ou de confiance; il comprend peu, entrevoit, devine ou reçoit la vérité; ses principes sont des dogmes, et sa science, de la religion; les philosophes, au contraire, regardent avant de juger, étudient afin de connaître, n'apprennent rien que par eux-mêmes, ou vérifient ce qu'on leur apprend; ils se soucient moins d'inspiration que d'instruction, et d'autorité que d'évidence : ce qu'ils veu-

lent, c'est le savoir : le peuple et les philosophes ne pensent donc pas de la même façon. Cependant leurs idées ne se repoussent pas ; elles diffèrent sans se combattre, et se rapportent au fond malgré la forme ; au fond elles se tiennent et se touchent : pour s'en convaincre, il n'y a qu'à voir les deux cas généraux que présente le développement intellectuel des sociétés.

Ou ce sont les masses qui commencent, et, d'un mouvement spontané, se portent vers la lumière; et alors livrées à elles-mêmes, sans maîtres et sans guides, elles font comme elles peuvent, s'éclairent par instinct, et ne croient que d'impression. Leur sens est des plus simples : confus, enveloppé, incapable de s'expliquer et de se démontrer, ce n'est encore qu'une perception d'enfant et une vue sans raison. Ce n'est pas assez pour les satisfaire long-temps ; bientôt elles ont besoin de quelque chose de mieux : alors elles s'inquiètent, s'agitent, et commencent à réfléchir; l'état de vague admiration dans lequel elles étaient d'abord fait place en elles à une sorte de méditation contemplative ; elles essaient de saisir cette vérité qu'elles entrevoient, elles s'y appliquent de toutes leurs forces. Mais, comme elles manquent d'expérience, elles précipitent leurs recherches au lieu de les diriger, et poussent leurs études sans ordre et sans mesure. Elles ne doutent de rien avec leur génie demi-naïf, génie si jeune, si vivant, si vaste, mais encore si indompté et si malhabile; elles ont des audaces de géants, mais ce n'est pas

sans péril et sans chûte. En même temps qu'on admire la grandeur de leurs conceptions, l'originalité de leurs hypothèses, leurs imaginations extraordinaires et leurs soupçons sublimes, on reconnaît aussi tout ce qu'il y a de mystérieux, de vague et de hasardé dans ces idées à demi réfléchies. Elles-mêmes finissent par s'en apercevoir et par y chercher remède. Que font-elles alors? Elles expriment ce besoin, et, d'une voix commune, elles demandent de la science et invoquent la philosophie: un tel vœu, le vœu de toute une société ne se fait pas entendre en vain; il éveille le génie, il lui révèle sa mission, l'inspire et le soutient dans ses nobles travaux. Le peuple a voulu des chefs spirituels, il a ces chefs; il a des philosophes, qui, d'accord avec lui et puisant au même fonds, réfléchissent à son profit et analysent dans son sens; ils expliquent ses impressions, et éclaircissent ses sentimens; leur théorie n'est que sa conscience réduite à une expression scientifique. Ainsi, les philosophes ne font qu'un avec le peuple; leur pensée n'est que sa pensée, leurs doctrines ne sont que sa foi; elles en viennent et y tiennent intimement; c'est comme l'unité qui règne en politique entre les électeurs et les élus, quand ceux-ci ne sont choisis que par sympathie naturelle et libre mouvement de cœur: ils ont l'ame de leurs mandataires; ils en ont les idées; ils n'en diffèrent que par le degré d'intelligence. De même les philosophes dans le cas dont nous parlons: ils ont caractère d'élus; ils sont les représentans d'une opinion qu'ils ont comme

tout le monde, mais que seulement ils entendent avec plus de savoir que tout le monde. Ainsi déjà, dans ce point de vue, la philosophie peut être considérée comme l'expression du sens commun.

Mais les choses ne se passent pas toujours ainsi que nous venons de le voir : au lieu d'aller du peuple aux penseurs, le mouvement intellectuel va quelquefois des penseurs au peuple; la science préexiste, secrète, privée, réduite au petit nombre ; après quoi elle se répand peu à peu, se communique, se publie, et finit avec le temps par gagner la société. Expliquons le fait : on ne conçoit pas que des hommes placés au sein d'un monde tout ignorant puissent, quel que soit leur génie, s'élever seuls et d'eux-mêmes à la connaissance philosophique de la vérité. Il y aurait là du moins un prodige extraordinaire. Ce n'est pas ainsi que se montrent dans la foule ces sages hors de ligne, qui, éclairés avant tout le monde, sont philosophes dans le même temps qu'autour d'eux il n'y a qu'idées vagues. S'ils y paraissent, c'est après avoir été chercher toute faite au-dehors la science qu'ils n'avaient pas chez eux ; c'est lorsque, après l'avoir empruntée à un autre pays, ils la rapportent au leur, l'y annoncent et l'y enseignent. C'est encore lorsque, étrangers et venus d'ailleurs, ils arrivent avec tous les trésors d'une civilisation inconnue chez les hommes ignorans. Telles furent, d'un côté, ces Grecs curieux qui, voyageant pour la science, allèrent recueillir dans l'Orient les principes d'une philosophie qui leur man-

quait; tels furent, de l'autre, ces missionnaires chrétiens qui, du sein de notre Europe, portèrent leurs doctrines et leur foi chez les sauvages de l'Amérique : voilà, ce nous semble, les deux conditions nécessaires de l'existence dans les sociétés des hommes dont nous parlons.

Dès qu'ils y sont, leur présence s'y fait sentir ; enseignant et prêchant, il est impossible qu'ils ne mettent pas tôt ou tard les intelligence en mouvement. Quand ils n'auraient en commençant que quelques disciples, qu'une école, quand ils seraient sans appui extérieur, sans moyen politique de propager leurs principes, s'ils savent les exposer avec cette raison active ou ce puissant enthousiasme qui saisissent les consciences, ils ne perdront pas leurs paroles. L'école nouvelle fera elle-même école; les disciples auront des disciples; l'enseignement descendra en s'étendant; il descendra aux masses, et finira par en former l'opinion et la foi. Le peuple pensera alors comme les philosophes, il professera leurs principes, il sera leur disciple à sa manière. En sorte que, dans ce cas comme dans l'autre, la philosophie pourra encore être considérée dans sa généralité comme l'expression du sentiment commun.

Ainsi, de quelque côté qu'on la regarde, qu'on y voie le dernier développement ou le premier principe, la production ou la conséquence des idées populaires, la philosophie en est toujours la représentation exacte. Remarquons seulement, pour préve-

nir toute méprise, qu'en parlant ainsi de la philosophie, nous n'entendons pas parler de ces théories vaines, qui ne répondent à rien, ne tiennent à rien, naissent et meurent étrangères aux sociétés, qui les ignorent : celles-là ne comptent pas dans les annales philosophiques. Ce que nous voulons dire, c'est qu'il n'y a pas de doctrine vraie, grande, puissante et publique, qui n'ait eu ses analogies avec les croyances dominantes du pays et des temps dans lesquels elle a paru.

La conclusion que nous venons de tirer, déjà assez importante en elle-même, conduit à une autre qui ne l'est pas moins. S'il est vrai que les systêmes représentent les croyances, l'histoire des systêmes sera donc celle des croyances ; exposer les uns dans leur ordre et leurs rapports, ce sera indirectement exposer les autres dans le même ordre et les mêmes rapports ; ce sera porter la lumière dans cette conscience du genre humain, qui, surtout vue de loin et dans son expression populaire, est quelquefois si difficile à démêler et à comprendre ; ce sera, par le secret des philosophes, trouver celui du vulgaire.

Et ce n'est pas peu de chose. Combien en effet, le plus souvent, n'a-t-on pas de peine à se rendre compte des opinions d'un peuple ! On s'y prend de mille manières ; on interroge les arts, la religion et les mœurs. Et cependant, à quoi arrive-t-on ? à des conjectures, à des notions vagues : il n'en peut être autrement. Les peuples parlent sans doute par

les arts, les mœurs et la religion; mais ils parlent pour eux, sans autres besoins que de s'entendre, sans autre but que de donner une forme à leur pensée; ils ne pensent pas à vous quand ils professent leur foi; ils ne la professent que par conscience; il n'est donc pas étonnant que vous les compreniez si peu, leur langage est à eux, et n'a pas été fait pour vous. Si vous voulez saisir leurs idées, ne les cherchez pas sous les formes naïves ou arbitraires qu'ils se sont plu à leur donner : cherchez-les dans les livres des philosophes, quand ils ont eu des philosophes; étudiez-les dans les systêmes : c'est là seulement que vous les trouverez dégagées, abstraites, simplifiées, telles en un mot qu'elles doivent être pour être comprises exactement.

L'histoire de la philosophie est celle des croyances. Or, il n'est pas difficile de montrer quelle part ont ces croyances dans les affaires humaines : car il en est des nations comme des individus, elles ne font que ce qu'elles croient. Quand un homme a sa foi, quels qu'en soient d'ailleurs le motif et l'objet, par cela seul qu'elle est sa foi, qu'elle a vie dans sa conscience, il agit à son ordre, et ne veut que ce qu'elle lui inspire; tout entier à sa conviction, il ne prend parti sur quoi que ce soit qu'il n'y soit porté par son sentiment; de même les nations : chez elles aussi, la foi fait tout. Gouvernées par leurs idées, elles en ont de fixes et de durables, dont elles reçoivent leurs mœurs, leurs usages et leurs lois; elles en ont d'accidentelles et de temporaires, d'où vien-

nent ces mouvemens imprévus et ces résolutions éventuelles qui varient leur existence. Ce qui reste en elles comme ce qui passe, leurs habitudes et leurs positions, leur caractère et leur fortune, il n'est rien qui ne s'explique par la croyance qui les anime; toute leur destinée est dans leur conscience.

Cela est vrai, surtout des sociétés dans lesquelles se manifeste une exaltation d'esprit énergique et durable : elles remuent tout de leur pensée. Voyez les prodiges de la société chrétienne : elle n'a dans l'origine de puissance que sa foi, mais avec le temps sa foi lui vaut l'empire. Voyez aussi les Arabes, dès qu'inspirés et unis par Mahomet, ils se mettent en mouvement : le Coran leur prête force, et leur puissance vient du dogme; le glaive n'en est que l'instrument. Et il ne faut pas croire que les religions seules aient cette vertu : les idées politiques, industrielles, poétiques, toutes les idées en général qui sont à fond dans les consciences, ont cette vertu et cet effet : l'histoire de l'humanité n'en est qu'un long exemple. C'est pourquoi, pour comprendre cette histoire, il faut nécessairement connaître les opinions qui ont dominé dans les siècles et les pays divers. Or, ces opinions, dont on n'a jamais bien le sens tant qu'on ne les voit que sous des formes populaires, ne se trouvent nulle part plus simples et plus précises que dans les systêmes qui les représentent. Mystères, dogmes obscurs, symboles souvent inintelligibles, à ne les juger que dans l'expression du vulgaire, elles sont claires et intelligibles dans les livres

des philosophes ; elles s'y montrent sans voile et sans figure. Sous le rapport de l'art, elles y perdent sans doute; elles y perdent cet air de révélation, d'inspiration naïve, cette poésie de sentiment, cette originalité de couleur, qui font leur charme et leur puissance ; mais elles y gagnent en clarté, elles sont plus scientifiques. Tandis que le peuple exprime comme il l'entend ce qu'il croit comme il peut, les philosophes, plus maîtres de leur pensée, la rendent avec plus de rigueur. Avec eux, pour comprendre, il suffit de raisonner; avec le peuple, il faut deviner : on n'est bien dans son secret que quand on y est initié par les hommes qui, en le partageant, l'ont médité et éclairci ; c'est donc dans les théories philosophiques d'une époque et d'un pays qu'il faut chercher l'état exact des croyances de cette époque et de ce pays. Et alors on pourra avec certitude se rendre raison des faits matériels dont d'ordinaire l'histoire se borne à nous tracer le tableau ; alors aussi l'histoire trouvera son complément et son commentaire dans l'analyse chronologique et critique des systêmes de philosophie : on saura par les systêmes, les croyances, et par les croyances les motifs et les causes des actions.

Envisagée sous ce rapport, l'histoire de la philosophie n'est plus la revue simplement curieuse des idées de quelques hommes qui ont pensé à part et comme en dehors de la société ; ce n'est plus l'exposition sans application pratique de doctrines solitaires et étrangères au monde : elle a plus d'utilité ;

ce sont des opinions humaines et sociales qu'elle recueille et examine. En les rappelant, elle rappelle des idées qui ont eu efficacité et puissance, elle y montre les mobiles des grands mouvemens du genre humain. Les penseurs à ses yeux ne sont pas seulement des penseurs, ce sont les représentans de l'humanité : en les étudiant, elle l'étudie ; en les comprenant, elle la comprend; en les jugeant, elle la juge. Du même regard qu'elle porte sur les doctrines des philosophes, elle embrasse les croyances populaires, les volontés populaires, les actions populaires; elle va jusqu'aux affaires, elle les explique, les conçoit, les rattache à leurs principes.

Il y a long-temps que ce rapport entre l'histoire de la philosophie et l'histoire proprement dite est entrevu et senti; mais peut-être n'a-t-il pas encore été suffisamment démontré et apprécié. On a souvent dit qu'il n'y a pas de véritable histoire sans la connaissance des hommes, mais on n'a point assez dit comment il faut s'y prendre pour acquérir cette connaissance; on n'a point assez prouvé que le meilleur moyen d'y parvenir est de se familiariser par de sérieuses études avec les systêmes qui ont successivement été l'expression de l'opinion humaine. On n'a point assez prouvé comment ces systêmes en général ne sont et ne peuvent être que l'expression de cette opinion. Si l'on eût mieux compris que la philosophie n'est que la foi des peuples réfléchie et expliquée, on eût certainement tiré meilleur parti des données qu'eût fournies cette

remarque ; on eût fait davantage pour éclairer les livres des historiens par ceux des philosophes, et on eût plus avancé dans les recherches qui ont pour objet de reconnaître les lois générales des faits sociaux : car ces lois ne sont que celles de la pensée humaine, et nulle part cette pensée n'est plus à découvert que dans les doctrines philosophiques. Les lois des sociétés, aujourd'hui que tant de sociétés ont vieilli, que tant d'autres ont déjà accompli leur destinée, voilà ce que de plus en plus on demande à l'histoire d'éclaircir : or, elle n'éclaircira rien qu'en appelant à son aide l'histoire de la philosophie.

Cette vérité s'applique sans peine à notre époque. Il y a eu en France trois principales écoles durant l'espace de temps que nous embrassons dans cet *Essai :* l'école de la *sensation,* représentée par Cabanis, Destutt de Tracy, Garat et Volney ; celle de la *révélation,* qui compte pour chefs MM. de Maistre, de Bonald et de Lamennais ; celle enfin de l'*éclectisme* ou du spiritualisme rationnel, qui, plus diverse et plus confuse, a plus de peine à se rallier à des noms et à un drapeau. Ce sont autant de philosophies différentes ; principes et conséquences, tout en elles est distinct, souvent même opposé ; si elles s'accordent sur quelques points, sur tant d'autres elles se divisent, et leurs rapports sont si partiels, leurs divergences si générales, qu'il n'y a pas à se tromper sur leur caractère respectif. Pour peu qu'on les connaisse, on ne saurait les confondre : de la simple psychologie à la métaphysique, en mo-

rale comme dans les arts, en politique comme en religion, sur toute question fondamentale, leurs doctrines se divisent et font système à part.

A quelque titre que l'école de la *sensation* prenne le fait dont elle part pour principe de sa théorie, qu'elle l'explique par l'organisme, ou par l'action d'une force simple, matérialiste ou spiritualiste, peu importe, elle n'en pose pas moins la sensation comme le fondement unique de toute sa philosophie : ni le sens moral avec ses données, ni les conclusions de ces données, ni les notions d'aucunes sortes qui se rapportent à l'ame et aux faits intimes, elle ne les admet ni n'en tient compte ; elle se borne exclusivement à la sensation, à la connaissance sensible. Or, la sensation n'a pour objet que la matière et les choses physiques ; les corps et leurs qualités, le monde et ses rapports, l'univers et ses lois : voilà tout ce qu'elle regarde ; hors de là, elle ne sait rien. Ainsi, l'être dont elle est la faculté, et la seule faculté, n'a idée que de la matière, fût-il esprit lui-même, comme il n'a pas la conscience, il s'ignore sous ce rapport ; il ne sent et ne se connaît que dans son existence organique ; la nature est son tout ; il peut autant qu'il le veut l'étudier, l'observer, en rechercher les propriétés, en constater les lois ; mais pour passer à autre chose, pour s'enquérir d'un autre sujet, pour pénétrer jusqu'aux ames, jusqu'aux forces et aux actions, il n'a ni sens ni pouvoir ; il n'en sait rien par expérience, il n'en sait rien par raisonnement ; ce ne sont pas même des *inconnues* ;

elles ne sont pas, ou elles sont sans données qui les révèlent : telle est la sphère de son intelligence, telle est aussi celle de sa volonté et de son activité pratique ; car on ne veut et on ne fait que ce qui est réellement dans sa pensée. L'homme réduit à la sensation n'a donc que la matière pour but moral; son corps et pour son corps tout ce qui en intéresse le bien-être, les organes avec les choses qui leur sont bonnes ou mauvaises, c'est là ce qu'il doit se proposer dans toutes ses décisions. Se conserver avant tout, et puis se procurer tous les plaisirs que permet la conservation de soi-même, étudier dans ce dessein l'univers et ses lois, et à l'aide de la science travailler à son bonheur, tel est son devoir suprême et sa grande règle de conduite : toute action qui s'y conforme est légitime et bonne, toute action qui s'en écarte est mauvaise et illégitime ; le vice et la vertu ne sont que l'habitude de violer ou de remplir les commandemens qu'elle prescrit. Lisez plutôt Volney, et voyez si son *Catéchisme* n'enseigne pas cette doctrine. Il n'en peut être autrement : car le *sensualisme* moral est dans le *sensualisme* psychologique, et quand on admet celui-ci, on est bien forcé d'admettre celui-là.

Il en est de même de la politique : déduite des mêmes principes, elle a des maximes analogues ; elle matérialise également le but qu'elle se propose; elle le circonscrit également dans l'utilité *sensible :* tout autre intérêt que celui-là, elle n'y croit pas et n'en tient pas compte. Elle aime l'ordre, parce que sans

l'ordre il n'y a que péril et misère ; mais elle l'aime quel qu'il soit, pourvu qu'il garantisse aux individus le seul droit qu'elle leur reconnaît, celui de vivre et de jouir des biens que demande la sensation; elle préfère la liberté, mais elle s'accommoderait du despotisme : le systême de Hobbes en est la preuve. L'essentiel à ses yeux est le *bien* tel qu'elle l'entend; peu lui importe le régime, pourvu que ce régime le produise : pouvoirs de toute espèce et de tout degré, législation, justice, force publique et religion, de toutes ces choses elle ne considère que ce qui convient à son dessein; elle arrange tout selon ses vues, pénètre tout de son esprit : c'est l'*industrialisme,* qui ne conçoit le gouvernement que dans le sens physique et matériel.

La philosophie de la *sensation* est une, et se suit de point en point; qu'il s'agisse de bien ou de beau, ses idées sont toujours les mêmes; elle n'a qu'une opinion pour la poésie comme pour la morale. Qu'est-ce en effet que le beau pour elle? Rien de spirituel ni d'intime; ce n'est pas l'ame ou la vie animant de leur action un appareil organique et y répandant avec harmonie l'unité et la variété, la mesure et l'énergie; rien de semblable : elle n'y voit que la matière faisant plaisir à quelque sens; elle le définit par des couleurs, des figures, des mouvemens ou des sons : l'homme dans sa beauté n'est qu'un beau corps, et l'univers dans son éclat qu'un composé de belles masses; l'esprit n'entre pour rien dans ces merveilles. Ainsi, qu'est-ce que la poésie? Une sensation exquise, une finesse dans les sens, un art

ou un instinct de l'œil ou de l'oreille ; mais de conscience, point ; d'idées morales, aucune ; tout ce qui est ame lui échappe ; elle peut chanter le monde visible ; mais le monde invisible, mais l'homme et Dieu dans leur essence, elle ne les conçoit ni ne les admire, elle n'a point d'hymnes en leur honneur : la nature matérielle, sans caractère symbolique, sans figure ni expression, est donc le seul objet de ses impressions et de ses tableaux ; elle s'y tient étroitement, de peur qu'en cherchant autre chose, elle ne se perde en rêveries, et en imaginations sans vérité : telle est la poétique du *sensualisme,* et elle ne peut être différente, c'est ce que le raisonnement met hors de doute. Mais de fait rien n'est plus constant : toutes les fois que cette doctrine, régnant chez tout le monde, a régné chez les poètes, l'art a pris entre leurs mains une direction matérialiste ; littérateurs, musiciens, peintres, statuaires, artistes de tout genre, de tout génie, ce qu'ils ont cherché dans leurs ouvrages, c'est l'expression de la nature dans sa *vérité sensible.* Mais l'idéal qu'elle révèle, mais l'esprit qu'elle porte en elle, ils ne l'ont ni connu, ni exprimé, ou du moins, s'ils l'ont exprimé, c'est sans le savoir, sans le vouloir, et plutôt par une fidélité mécanique que par une imitation intelligente ; ils ne sont poètes qu'à moitié, à peu près comme ceux qui, dans un sens opposé, plus attentifs à l'esprit qu'occupés de la forme, sentimentalistes avant tout et fort peu naturalistes, ont négligé la figure et la réalité physique pour rendre exclusivement des choses intimes et

morales. Leur pensée trop métaphysique manque de couleur et de relief, et leur style sans images est tout empreint de mysticisme; ils n'ont que le génie du sens intime, ils n'ont pas celui de la sensation. Chez les autres, c'est le contraire : ils ont l'inspiration de la sensation, ils n'ont pas celle du sentiment; ils pèchent ainsi par la partie la plus importante de leur art, car, sans doute, si la beauté n'est pas uniquement dans l'esprit, elle est encore bien moins uniquement dans la matière et dans la forme inexpressive.

La poésie touche toujours de si près à la religion, que le système de philosophie qui entend l'une d'une façon doit nécessairement entendre l'autre d'une façon à peu près semblable. Qu'est-ce, en effet, que Dieu pour qui ne conçoit que l'étendue? Simplement de l'étendue; et que serait-il autre chose? Mais, ce Dieu une fois admis, deux explications opposées se présentent sur sa nature : ou bien il n'est qu'un tout, qu'une vaste et pleine existence, le grand corps, l'être unique dont les prétendus individus ne sont que des membres ou des modes, et c'est là le point de vue de ceux qui se préoccupent de l'unité, c'est le matérialisme panthéiste; ou bien ce Dieu est multiple, et se résout en une foule d'êtres qui tous existent à part, et alors il n'est plus ce παν immense où tout s'absorbe, il est chacun des élémens dont se compose l'univers; chaque élément est dieu, il n'y a plus un dieu, il y en a mille; c'est un polythéisme qui ne finit pas, c'est l'*atomisme*

d'Epicure. Dès qu'on ne voit au fond des choses que pluralité et totalité, la conséquence forcée est la religion épicurienne, ou le matérialisme panthéiste. Quant au sentiment que doit inspirer aux partisans de ces deux opinions l'idée qu'ils se font du dieu ou des dieux qu'ils imaginent, ce ne peut être qu'une affection sans spiritualité ni moralité; comme ils n'ont foi, de part et d'autre, qu'à l'être physique et à ses attributs; qu'ils ne lui supposent en conséquence ni intelligence ni volonté, le bien ou le mal qu'ils en reçoivent n'ont à leurs yeux aucun caractère de providence et de bonté; ils en jouissent ou ils en souffrent comme de faits inévitables; ils n'expliquent rien par un dessein, et leur religion n'est que le culte d'une fatalité brute et sans pensée; point de piété ni de reconnaissance, point de sainte résignation, point de prière ni de confiance en une justice à venir, mais des émotions sans enthousiasme, un amour sans gratitude, une froide sympathie, de l'espérance à tout hasard, une adoration qui reste à terre, rien d'idéal ni d'inspiré.

Nous ne nous arrêterons pas à présenter la critique du système dont nous venons de parcourir quelques-uns des points principaux : la manière seule dont nous avons eu soin d'en dégager le principe, et d'en presser les conséquences, suffit de reste pour montrer ce qu'il a de vrai et de faux, de bon et de mauvais. Nous aurons d'ailleurs par la suite plus d'une occasion de le discuter. Tout ce qu'il importe de remarquer, c'est l'élément exclu-

sif des théories dont il se compose, afin que, si on veut le comparer aux systêmes des autres écoles, on sache où le prendre précisément, pour ne pas tomber dans le vague. Cet élément exclusif est la sensation et tout ce qui vient de la sensation.

L'*école théologique* a son principe comme le *sensualisme;* mais, nous n'avons pas besoin de le dire, ce principe est bien différent : au lieu de ne voir dans l'homme que des organes et la sensation, elle y voit une intelligence servie par des organes, elle y voit surtout une intelligence; elle est éminemment spiritualiste, mais elle l'est selon l'Église, c'est-à-dire qu'à son idée psychologique elle mêle un dogme de tradition qui produit une théorie plus mystique que scientifique, meilleure pour la foi que pour la raison : ce dogme est celui du *péché originel.* En effet, elle croit que le premier homme a failli, et en lui toute sa race; que sa faute est devenue celle de ses enfans, et des enfans de ses enfans, jusqu'à la dernière génération; qu'il nous a tous faits semblables à lui, tous coupables comme lui, tous méchans de sa malice; de sorte que le *péché* nous vient avec la vie, et que nul ne saurait y échapper; mais s'il est impossible de s'y soustraire, il ne l'est pas de l'expier, et il dépend de chaque conscience de se purifier par la vertu et de se racheter par la religion; telle est la loi du genre humain : sa destinée est de recouvrer par le repentir le bien dont il est déchu par le malheur de sa naissance; elle est pénible

et douloureuse, parce qu'elle est une punition. Le monde n'est pour notre race qu'un lieu d'expiation; rien n'y arrive que dans un but de satisfaction et de justice; les maux dont il est plein ne sont pas de simples épreuves, ce sont des peines et des châtimens. Des créatures qui naîtraient faibles mais innocentes, imparfaites mais sans vice, ne devraient être exposées qu'aux afflictions nécessaires à leur meilleure éducation; la douleur et le besoin conviendraient à leur état comme motif et moyen de perfectionnement et de vertu; la punition serait injuste. Si elles naissent au contraire coupables et vicieuses, leur condition n'est plus la même, et, pour l'ordre, il faut que leur vie soit expiatoire. Il importe de le remarquer, car c'est là le grand principe de la morale *théologique:* la vie est avant tout un régime pénitentiaire.

Et comme l'homme peut encore à son *péché originel* ajouter des vices *acquis* et des crimes *accidentels*, et mériter en conséquence un surcroît de corrections, il n'y a pas seulement sur terre les maux du droit commun, il y en a de particuliers réservés à certains coupables. Mais s'il est des hommes assez méchans pour accumuler vice sur vice et être pécheurs à la fois du chef de leurs pères et de leur propre chef, il en est d'autres qui, plus heureux, non-seulement paient pour leur compte, mais qui, leur dette une fois payée, ont en sus assez de mérites pour pouvoir être cautions de leurs frères en détresse, et s'offrir à Dieu en sacrifice afin de les

racheter du péché. Dès qu'ils le peuvent, ils le doivent, la charité leur en fait une loi, et le fils de Dieu n'est venu au monde que pour leur en donner divinement et le précepte et l'exemple.

En général, l'humanité n'est pas bonne, et elle a besoin de sévérité : si les chefs qui la gouvernent ne règnent pas d'après ce principe, il est à craindre qu'elle ne tombe dans des désordres de toute espèce ; il lui faut des maîtres qui la contiennent, la soumettent et lui fassent remplir de force les conditions de sa destinée. Elle se perdrait par la liberté : car certainement elle ne l'emploierait pas dans un but d'expiation, et n'en userait pas pour son salut ; il ne la lui faudrait du moins qu'à la discrétion de l'autorité : ce pourrait être une concession locale et temporaire, mais non un droit essentiel, national et général. Si donc les Gouvernemens veulent répondre dans les sociétés aux besoins qui les y instituent, s'ils veulent aller selon la loi que Dieu a tracée à leur pouvoir, il importe qu'ils se conduisent d'après le principe de l'*expiation*, qu'ils ne fléchissent pas devant les peuples, mais qu'ils les dominent avec empire et les traitent souverainement : ils sont pour les peuples bien plus que des instituteurs ou des tuteurs, ils en sont les juges, les correcteurs ; ce sont des méchans qu'ils ont à mener : telles sont, dans leur plus grande généralité, les applications politiques de la doctrine *théologique*. De là les opinions illibérales des partisans de cette doctrine, de là leur opposition systémati-

que à toute espèce de liberté, de là le plein pouvoir qu'ils invoquent pour le prince et l'État. Il est vrai que, selon eux, le prince n'a pas seulement la force, qu'il a aussi son esprit, ses principes, sa religion; mais sa religion, où la prend-il? au Saint-Siége, dont il ne doit être que le disciple et le sujet spirituel: ainsi, le prince et le pape, le prince sous le pape, le pouvoir absolu sous la loi de la théocratie, voilà où aboutit définitivement toute politique ultramontaine.

Nous n'avons pas besoin d'ajouter que ce sont là les conséquences nues, sans tempérament ni ménagement, du systême que nous exposons. Elles peuvent être modifiées, adoucies, arrangées pour la pratique par ceux qui les avouent: ceci est l'affaire des hommes, qui jamais ne sont toute leur théorie; mais, en logique et sur le papier, il n'y a rien à en retrancher ou en modifier; elles sortent entières et inattaquables du principe dont elles dérivent.

Ce même principe, cela va sans dire, a aussi son point de vue religieux. Bornons-nous à l'indiquer. Puisque l'homme est un esprit, il est immortel par là même; et puisqu'il est moral, il ne saurait être immortel sans les conditions de la moralité, c'est-à-dire, sans les récompenses ou les peines qu'il a méritées dans sa vie. Ce serait contradictoire, en conséquence, qu'il n'y eût pas au-dessus de lui un Dieu, esprit aussi, qui, l'œil sur sa créature, son juge et son souverain, lui tînt compte de ses œuvres, pesant tout, compensant tout, faisant justice pour toute

chose : tel est le Dieu de la foi chrétienne, le vrai Dieu, le Dieu moral. Seulement, peut-être, le catholicisme, trop préoccupé de tradition, et prenant trop à la lettre certains dogmes de son église, prête-t-il à la providence des attributs et des rapports qui la rapprochent un peu trop d'une puissance de ce monde : il la fait intervenir, gouverner et assister, on dirait presque comme un prince, comme un roi de la terre. Non-seulement il la suppose présente et active dans l'univers, mais il la suppose presque visible et sensible, tant il parle de ses décrets, interprète ses conseils, démontre et suit tous ses actes. Il ne se borne pas à la voir dans l'ordre général des choses, dans les lois et les principes du monde moral et matériel : il lui croit une action expresse, une manière spéciale de se mêler des événemens ; il l'humanise en quelque sorte à force de vouloir la faire sentir dans les choses et la vie de l'homme. Sans doute c'est un autre excès, et sans aucun doute plus fâcheux que de concevoir Dieu comme « un roi solitaire, relégué par delà la création sur le trône désert d'une éternité silencieuse et d'une existence qui ressemble au sénat même de l'existence (1) ; » mais c'en est un aussi que de le faire intervenir à tout propos, immédiatement et en personne, dans des faits qui ont leurs causes naturelles, générales, divines aussi, puisqu'elles viennent de Dieu, mais qui ne sont pas Dieu lui-même : cette façon, en

(1) Préface des *Fragmens* de M. Cousin.

apparence plus précise et plus réelle, de saisir Dieu et ses attributs, au fond n'est cependant que mystique et incertaine ; c'est plutôt en religion de la poésie que de la science ; ce n'est pas de la vraie *théodicée*. Ajoutons que dans un système *un*, l'idée qu'on a de l'homme doit nécessairement donner celle qu'on a de Dieu même ; et qu'ainsi l'homme, conçu comme mauvais d'*origine*, et ayant par conséquent l'expiation pour destinée, doit nécessairement être soumis à un maître sévère et prêt à punir. C'est ce qui fait que dans le catholicisme quelques ardentes imaginations ne se présentent Dieu que comme vengeur, et ne lui prêtent que les attributs d'une justice rigoureuse : il le faut bien, puisque à leurs yeux il n'a affaire qu'à des méchans.

Quant aux arts, dans ce systême, une ame qui le croirait et lui donnerait dans sa pensée le caractère de la poésie, tout inspirée de spiritualisme, mais mystique et dévote, verrait la beauté dans l'esprit, ne la verrait dans la matière que sous voile et expression, et n'en chercherait le secret que dans l'intimité du sentiment ; lyrique avant tout, elle rendrait son émotion par des accens plus que par des images, et par des mots de cœur plus que par des tableaux ; il se pourrait même qu'inattentive au spectacle de la nature, elle dédaignât d'y emprunter des figures et des couleurs, et se renfermât dans un style mystique et abstrait : ce serait là le faux romantisme ou l'abus du spiritualisme en matière de poésie ; mais si, tempérant avec bonheur le sentiment par les images, et

fidèle à la matière en même temps qu'à l'esprit, elle en offrait dans ses ouvrages l'accord naturel et harmonieux, idéale et vraie tout à la fois, elle produirait le beau tel qu'il est, avec sa pureté et sa vie intime, ses apparences et ses formes sensibles. Et si, du reste, c'était l'homme qu'elle prît pour sujet de son travail, comme par exemple dans la tragédie, elle y mettrait toute sa religion; tous ses dogmes y paraîtraient sans même qu'elle y pensât; ils viendraient comme d'eux-mêmes se mêler au drame qu'elle traiterait. La tentation, la chûte, l'expiation, la liberté avec ses faiblesses et ses vertus, et par-dessus tout la providence avec ses conseils et ses jugemens, tout s'y montrerait à travers les personnages et les incidens, tout y serait en action. Et si l'art catholique, épris surtout de la nature, se complaisait à la chanter, les images qu'il en tracerait seraient toujours selon la foi, il les empreindrait de son idée, il les teindrait de mysticisme, il ne les ferait pas semblables à celles que peindrait le matérialisme.

Passons à l'*école éclectique*. Tout éclectisme en général se conçoit et s'explique par les systêmes opposés au milieu desquels il intervient: par ce qu'il en admet et ce qu'il en rejette, par ce qu'il en modifie et par ce qu'il en conserve, par la manière dont il les traite, il est aisé de déterminer ce qu'il doit être, ce qu'il est. L'éclectisme de notre âge ne déroge point à cette loi: il est ce qu'il doit être en venant prendre place entre le *sensualisme* d'une part, et le *catholicisme* de l'autre.

En supposant qu'il ait cette unité systématique qu'il est sans doute loin d'avoir chez les écrivains où il se trouve, mais qu'il est aisé de lui prêter, et, pour ainsi dire, de lui faire, d'après les données qu'il y présente, voici, ce nous semble, à quelles idées il pourrait se réduire en général.

Le point de départ du *sensualisme* est la *sensation;* de la sensation se tire le matérialisme métaphysique, moral, politique, æsthétique et religieux. Le principe du *catholicisme* est la révélation; des dogmes de la révélation se tire une psychologie, une morale, une politique, un art et une religion mêlés de spiritualisme et de mysticisme. L'*éclectisme* ne procède ni de la sensation, ni de la révélation, quoiqu'il reconnaisse l'une et l'autre, et les apprécie à leur valeur; il procède de la conscience ou de la connaissance de l'homme, et en déduit par la raison une théorie philosophique qui complète ou éclaircit les deux systêmes entre lesquels il se porte médiateur. Il ne récuse pas les sens, mais il ne les croit qu'en ce qui les regarde; il ne rejette pas l'autorité, mais il ne l'admet que dans ses limites. Faits des sens et de l'autorité, impressions et traditions, physique et histoire, il accueille tout, mais à une condition, c'est de tout concilier avec cette science de soi-même, directe, immédiate, contre laquelle rien ne prévaut. Il conçoit de la vérité dans la nature, il en conçoit dans le témoignage; mais cette vérité tout extérieure, il la subordonne à une autre, à la vérité intime, avec laquelle il juge tout.

Ainsi, d'abord se connaître soi-même, puis connaître les choses sensibles, puis enfin les choses anciennes; prendre en soi son premier principe, y joindre avec critique les principes que peuvent fournir la sensation et la révélation, telle lui paraît devoir être la méthode du philosophe.

L'*éclectisme* en conséquence, considéré dans son rapport avec le *sensualisme*, ne le repousse ni ne l'admet : il le limite. A cette condition, il ne fait point difficulté de partager curieusement ses études sur l'organisme, ses recherches sur l'*utilité*, sur l'industrialisme social, son entente des formes, et son admiration pour la nature; mais aussi il n'entend pas que le corps soit tout l'homme, l'*utilité* tout le bien, les formes tout le beau, la nature tout le divin : il ne les prend que pour des points de vue à coordonner avec d'autres dans un système plus général.

Il en agit de même avec le *catholicisme*. Il n'en repousse ni n'en admet toutes les données, tous les dogmes; mais il cherche à les éclaircir, et à en dégager des principes qui, au lieu de mystères, offrent de simples et grandes vérités. Il n'est à son égard ni croyant, ni incrédule : il est critique impartial. Ainsi, comme lui spiritualiste, mais non pas mystiquement, il adhérerait sans peine à ses idées sur l'ame, si elles étaient plus larges et plus claires en même temps; si, au lieu d'être empruntées au témoignage et à la tradition, elles étaient prises dans la conscience et l'expérience psychologique. Le dogme du

péché originel ne l'effraierait même pas, pourvu qu'en place d'un mystère que la raison ne comprend point, il y trouvât une connaissance de haute philosophie; la connaissance d'une force qui, créée non pas coupable, mais imparfaite, non pas méchante, mais faible, aurait pour destinée non l'expiation, mais l'épreuve, non le châtiment, mais l'exercice. En politique, même position; il consentirait bien à regarder les sociétés comme mises au monde pour le travail et l'action, par conséquent avec les conditions du travail et de l'action, avec le besoin, la douleur, les obstacles de toutes espèces; mais il ne voudrait pas n'y voir que des troupes de méchans, mises aux mains des Gouvernemens pour être contenues et châtiées: il ne voudrait pas faire de la civilisation une affaire de punition, et du régime social un régime pénitentiaire; au contraire, il demanderait au pouvoir, au nom des peuples, non pas de la contrainte et des rigueurs, mais de la liberté et de la sympathie; et les princes et les rois, les Gouvernemens de toutes sortes, il ne les érigerait pas en juges, en exécuteurs de sentence, en maîtres impitoyables, mais en instituteurs, en pères de leurs sujets; en un mot, il songerait à l'éducation bien plus qu'à la punition et au châtiment du genre humain.

En religion, il entrerait dans les mêmes accommodemens, mais aux mêmes conditions; il accepterait de la *théologie* tout ce qu'elle enseigne de Dieu et de l'immortalité de l'ame, moins ce qu'elle

mêle à ces vérités de son mysticisme sur la nature et la destinée de l'homme.

Quant à l'art, il serait tout prêt à le fonder sur le spiritualisme, à lui donner pour objet le beau, vu dans son essence, dans la force, dans l'esprit; mais il tiendrait en même temps à ne pas le mêler de mysticisme, à le rendre clair et intelligible, à lui laisser l'idéal sans lui ôter la raison. La poésie du catholicisme lui semblerait vraie au fond, profonde et religieuse; mais il lui trouverait trop de penchant à la foi, trop de dédain de la lumière, trop de négligence pour les formes; toute aux choses du dedans, tout inspirée de révélation, métaphysique et obscure, il lui proposerait de tempérer les vues intimes par les images, la religion par les idées, le sentiment par la sensation. Elle en serait moins lyrique, elle aurait moins d'hymnes et de cantiques, elle aurait moins de méditations; mais elle serait mieux dans la nature, elle entendrait mieux l'expression; plus touchée des symboles, et plus sensible aux figures, elle ne s'écrierait pas seulement, elle peindrait et décrirait; et, propre à plus d'un genre, rien n'empêcherait qu'à la fois spiritualiste et matérialiste, pleine de l'ame et du monde, prenant les choses telles qu'elles sont, elle ne fît servir la forme à rendre la pensée, et la pensée à animer, à vivifier la forme: admirable alliance du visible et de l'invisible, d'où sortiraient naturellement des compositions dans lesquelles l'esprit ne paraîtrait pas nu, subtil, vague et abstrait, ni la matière morte, vide de sens et

inexpressive, mais qui offrirait le tableau de ce qui se voit de toute part dans l'homme comme dans l'animal, sur la terre comme dans les cieux, c'est-à-dire l'harmonie de la force et de la matière, du principe actif et de son sujet, de la vie et de ses organes : la poésie catholique, exclusivement catholique, n'aurait de l'art qu'une partie, la meilleure il est vrai, mais elle n'en serait pas moins défectueuse; il lui manquerait le monde visible; en passant à l'éclectisme, en y passant avec génie, elle garderait tout ce qu'elle a, et acquerrait tout ce qu'elle n'a pas; elle serait plus près de la perfection.

Telles sont, en aperçu, sur quelques points de la science, les trois grandes opinions qui ont régné de notre temps. Aucune ne se trouve dans son entier, et avec la rigueur que nous y avons mise, dans les divers écrivains qui les embrassent et les soutiennent : c'est ce que feront assez voir les analyses qui suivront. Mais si elles ne sont pas toutes déduites dans chaque partisan de l'une d'elles, elles y sont en germes, ou par parties; en sorte que, si l'on veut ou développer ces germes ou coordonner ces parties, on arrive infailliblement aux systêmes généraux que nous venons d'esquisser. Ce sont donc bien trois systêmes qui, implicitement ou explicitement, à propos de tels auteurs ou de tels autres, se présenteront à nous dans la revue que nous allons faire. Ils se partagent entre eux toute la philosophie qui a paru en France durant ces trente dernières années.

Si maintenant nous revenons à l'idée exposée au commencement de cette *Introduction*, sur les rapports qui existent entre l'histoire de la philosophie et l'histoire proprement dite, et que nous cherchions en conséquence à saisir ceux qui unissent les systêmes et les faits qui se sont produits dans notre pays pendant l'époque que nous embrassons, il sera aisé de reconnaître que la plus grande analogie règne entre les uns et les autres.

En effet, des trois doctrines qui remplissent ce période, le sensualisme, le premier, a été puissant sur le public : jusque vers la fin de l'empire, c'est son crédit qui l'emporte. Le 18e siècle est encore comme le tuteur du 19e; il le tient sous sa loi, et le nourrit de sa pensée. Il se fait cependant quelque mouvement qui annonce l'émancipation et un changement de philosophie ; mais il est secret, contenu, sans grand effet extérieur. A la restauration, tout se déclare : l'école *éclectique* (ou spiritualiste rationnelle), et l'école *théologique*, se constituent l'une et l'autre ; mais la première, faible encore, sans principes bien arrêtés, et pour le moment du moins plus critique que positive, dispose les esprits plutôt qu'elle ne les gouverne; elle commence à percer, mais ne règne pas encore. La seconde, au contraire, pleine de force et d'éclat, et comme armée de toutes pièces, a d'abord une action assez vive et assez étendue. Par le clergé, qui la propage, et le pouvoir, qui la favorise, elle a bientôt un public ; mais ensuite elle défaille, et commence à perdre crédit : aujourd'hui

elle est peu puissante. De son côté, l'éclectisme a grandi et s'est développé; il a gagné sur tous les points, et le grand nombre est à lui; il a presque passé dans les journaux, et dans les plus populaires des journaux: preuve qu'il arrive à l'empire.

Telle est la position relative de chacune de ces philosophies.

Or, qu'on jette un coup d'œil sur l'histoire de ces années, et qu'on juge si ce qu'elle renferme n'est pas fidèlement représenté par les trois classes de systêmes qui viennent d'être exposées. Au *sensualisme* correspond, sous le Directoire et sous l'Empire, le peu de foi aux choses morales, la corruption des consciences ou leur basse servilité, la conduite brutale du pouvoir, le matérialisme des arts et le dédain de la religion. S'il s'y mêle de la grandeur et une belle gloire militaire, c'est qu'il reste encore aux ames un peu d'enthousiasme patriotique; c'est qu'il y a là un génie qui, comme génie et par un privilége commun à toutes les hautes intelligences, élève et soutient les esprits alors même qu'il les opprime; c'est enfin que le sentimentalisme, meilleur que le sensualisme, qu'il surpasse en noblesse, mis en crédit par quelques ames, tempère par un peu de bien le mal que fait le matérialisme; mais, du reste, ce qui domine, c'est la disposition à agir sous l'influence des idées physiques.

Quand à son tour le *catholicisme* paraît et entre en scène avec l'éclat et l'appui des noms qui le soutiennent, tout s'en ressent aussitôt; la foi semble renaître,

elle gagne le pouvoir, passe dans les mœurs et dans les arts, elle a son gouvernement, ses hommes, ses savans, ses poètes, qui, les uns par un motif, les autres par un autre, ceux-ci par conviction, ceux-là par imitation, un plus grand nombre par intérêt, réalisent dans la pratique les idées qu'elle leur impose. Vient, par-dessus tout, le jésuitisme, qui, avec son savoir-faire, son ambition et sa police, porte partout son esprit, et corrompt l'Etat, les mœurs, la poésie et jusqu'à la religion.

Quant à l'*éclectisme*, plus il se répand, plus on voit les principes qu'il propose et qu'il enseigne passer dans la pratique et se réaliser par les actions. Il n'en faudrait pour preuve que la manière dont aujourd'hui les mœurs politiques et privées, les arts et la religion, et le Gouvernement lui-même, se tempèrent et se modifient dans le sens d'une philosophie impartiale et large, qui, des idées extrêmes entre lesquelles elle se place, ne repousse que le faux, et admet tout le reste. La fermeté des volontés à faire valoir tous les droits, à tous les respecter; les essais de la littérature pour renouveler ses inspirations, la tolérance religieuse qu'on réclame de toute part, l'espèce de modération que paraît prendre le pouvoir, tout est l'expression de cet esprit qui, grace à l'éclectisme, a pénétré dans les consciences, et s'est répandu dans la société.

En considérant ce rapport de la philosophie aux faits de notre époque, rapport, du reste, que nous indiquons, mais qu'il n'est pas de notre sujet de

développer, nous avons pensé qu'il ne serait pas sans intérêt de montrer, dans une suite d'esquisses groupées par sectes et par écoles, les principaux systêmes qui ont paru en France de nos jours. Ce sera comme une galerie, comme une *chambre philosophique*, où se trouveront réunis et classés, d'après leurs analogies et leurs nuances, les représentans les plus distingués des opinions métaphysiques. On y reconnaîtra toutes les doctrines qui, depuis trente ans, ont agi avec plus ou moins d'autorité sur toutes les parties de l'état social : ce sera le moyen de l'expliquer. Notre but serait rempli si, en facilitant cette explication par l'Essai que nous avons entrepris, nous pouvions rendre, quoique de loin, quelque service à notre pays.

APERÇU GÉNÉRAL

SUR L'ÉTAT DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE,

DEPUIS LA RÉVOLUTION JUSQU'A NOS JOURS.

Avant d'examiner homme à homme les différens philosophes dont nous avons à nous occuper, il ne sera peut-être pas inutile de jeter un coup d'œil sur le mouvement général auquel ils ont pris part, et d'en saisir l'ensemble et les principaux accidens. Ce sera une manière d'expliquer la venue de chaque école, le caractère qu'elle a eu, et la marche qu'elle a suivie; ce sera le moyen de faire mieux sentir les rapports historiques qui lient les uns aux autres les noms et les systêmes, dont nous tâcherons ensuite de passer la revue exacte.

Dès que le 18e siècle fut assez avancé pour avoir son esprit, ses principes et sa doctrine, le *sensualisme* fut sa philosophie; il était tout disposé à le recevoir lorsque Voltaire le lui apporta, en l'empruntant à l'Angleterre; il n'aspirait qu'à le simplifier, lorsque Condillac le lui arrangea avec une admirable industrie logique; il en pressait les conséquences, lorsque Helvétius et d'Holbach les lui présentèrent dans des ouvrages, où il se hâta de les saisir; il le posséda enfin à peu près comme il le voulait.

Un siècle n'est jamais tout une chose, et celui qui précéda le nôtre ne fut pas uniquement et exclusivement sensualiste : il n'aurait pu ainsi s'enfermer dans un système, et s'y circonscrire de manière à n'en sortir par aucun point ; il eut ses libertés ou, si l'on veut, ses inconséquences. Voltaire, comme poète, si ce n'est comme philosophe, comme écrivain de génie, si ce n'est comme auteur polémique, Voltaire, en un mot, selon son cœur et dans son amour pour l'humanité, eut des inspirations et des sentimens qui n'allaient pas au matérialisme, et le public sympathisa avec ces inspirations et ces sentimens ; Montesquieu comme publiciste, Rousseau comme moraliste, Buffon comme interprète et peintre de la nature, eurent des vues du même genre, et produisirent même impression. Mais ce n'étaient là que des échappées, et, pour ainsi dire, des rayons qui, épars et sans foyer, se perdaient dans le fonds d'idées qui dominait tous les esprits. La philosophie régnante n'en était pas moins celle de la sensation ; son empire s'étendait partout. Il était tout simple qu'elle fît la loi dans les sciences physiques, économiques et industrielles, elles sont proprement de son domaine ; mais elle avait même autorité dans des matières qui lui appartiennent moins, et les arts, la morale, la religion et la politique, placés sous son influence, relevaient de ses doctrines et recevaient ses directions. Ce fut surtout à mesure que, s'éloignant davantage des beaux jours de Louis XIV,

hors de la portée du carténiasisme, qui ne pouvait plus la contenir, maîtresse enfin du terrain qu'elle lui avait tant disputé, n'ayant plus le génie contre elle, l'ayant plutôt dans ses intérêts, ce fut surtout en arrivant aux dernières années de Louis XV, que, de plus en plus en harmonie avec les mœurs et l'opinion, elle jouit d'une popularité que presque rien ne troublait plus : c'était une foi nouvelle qui, prêchée par les philosophes comme par des prêtres et des docteurs, remplaçait dans tous les rangs, et d'abord dans le haut monde, y compris le clergé, les dogmes oubliés ou mal enseignés du christianisme; elle était dans tous les livres, dans tous les entretiens; et, ce qui est un signe certain de crédit et de victoire, elle passait dans l'enseignement; plusieurs années avant la révolution, à Paris et dans les provinces, partout où il y avait quelques lumières, elle était professée avec éclat en place de la scolastique; la routine même lui avait cédé.

Ce fut en cet état, et dans la plénitude de sa puissance qu'elle toucha à la grande époque, où cessa toute philosophie; elle l'avait préparée, amenée, rendue peut-être inévitable, soit par l'esprit qu'elle répandait, esprit de recherche et de discussion, soit par les idées qu'elle établissait, et qui appelaient un autre ordre de choses; mais les événemens firent le reste. Les passions s'enflammèrent, les intérêts s'agitèrent, les droits se firent valoir, des périls survinrent, et la guerre éclata. Ce

fut un vaste et grand tumulte, où la réflexion se perdit, où l'enthousiasme qui naissait de situations si nouvelles, l'instinct exalté de la conservation et de la défense se déchaînèrent en mouvemens, dont aujourd'hui nous pouvons voir la loi et le développement, mais dont alors nul n'avait ou ne soupçonnait la conduite. On en était à toute heure à des questions de vie et de mort; et c'était sans se reconnaître, sans se posséder, à force d'inspiration et de nécessité, qu'on en décidait la solution : conseils terribles, dont aucun n'était pris sans qu'il n'en coûtât aussitôt des flots de sang et de larmes. Si jamais il y eut crise politique, où ce qu'il y a de fatal en l'homme, ce qu'il y a de forcé dans la société, ce qu'il y a de voulu par Dieu, au moyen des individus et des masses, parut avec énergie, certes, ce fut celle dont nos pères furent les instrumens ou les victimes. Jamais drame ne fut joué avec un pareil enivrement des acteurs de tout ordre : ils ne savaient ce qu'ils faisaient, quoiqu'ils fissent des prodiges; ils ont eu besoin de se les rappeler, de les voir de loin, et l'esprit calme, pour les comprendre et les apprécier : au moment même ils ne les sentaient pas; et, quant à ceux qui ont disparu dans le tourbillon de la tempête, combien en est-il qui soient morts avec la juste conscience de leurs actions? ils étaient trop à leur situation et aux impressions qu'ils en recevaient pour avoir eu sur eux-mêmes aucun jugement réfléchi.

Dans de telles circonstances, quelle place pou-

vait-il y avoir pour les pensées de la science? quelles spéculations un peu paisibles, et telles qu'il les faut aux études abstraites, eussent été permises aux intelligences que préoccupait le souci de sujets tellement graves? quelles ames se fussent rencontrées assez fortes ou assez froides pour ne pas se troubler de choses qui excitaient tant d'émoi? où se fût trouvé l'Archimède qui, dans cette ruine politique, oubliant tout pour ses idées, indifférent aux vaincus, étranger aux vainqueurs, sans sympathie ni intérêt, eût poursuivi de sang froid ses recherches scientifiques? Il n'y avait pas de préoccupation si constante et si entière qui ne cédât au saisissement que provoquaient coup sur coup les événemens les plus imprévus. Le génie le plus spécial, le plus appliqué aux matières qui touchaient le moins aux affaires publiques, dut, quoi qu'il fît et quoi qu'il voulût, laisser, au moins pendant quelques jours, ses méditations et ses travaux, pour être présent à ce qui se passait, et y porter sa part d'attention et d'action. Combien de savans et de gens de lettres n'a-t-on pas vus jetés par le mouvement hors de la sphère où les retenaient leur goût et leur talent, prendre parti dans les assemblées, aux armées ou dans le Gouvernement, jusqu'à ce que de meilleurs jours leur permissent de revenir à leurs études ou à leur art: de gré ou de force, c'était en eux le citoyen seul qui, un moment, était tout l'homme, toute la pensée.

Aussi, dès 1789 et plus tôt, y eut-il un grand ralentissement des travaux purement intellectuels ; tout se précipita vers les théories politiques ; tous les écrits eurent cet objet ; on ne fit plus des livres, mais des brochures, des traités, mais des pamphlets ; au lieu de chaires et d'académies, on eut des tribunes et des clubs ; on pensa au jour le jour, sur la brêche, avec toute la hâte et l'exaltation que nécessitaient les circonstances : la paix du cabinet ne demeura pas, elle fut sacrifiée à d'autres besoins ; l'instruction publique elle-même, négligée ou détruite, en attendant une réforme, cessa de rien produire. Après trois tentatives, l'une sous la Constituante, qui n'eut pas de suite ; l'autre sous la Législative, qui ne fut pas plus heureuse ; l'autre enfin sous la Convention, qui reçut à peine un commencement d'exécution, elle ne prit enfin quelque consistance qu'entre les mains du Directoire. On sent bien que dans une telle disposition des esprits la philosophie proprement dite, la métaphysique, les hautes abstractions de la science de l'homme, ne durent pas recevoir une culture bien assidue. Il y a déjà, par la nature des objets mêmes auxquels elles se rapportent, trop peu d'ames qui soient capables de s'y adonner avec succès, pour qu'en un temps qui convenait si mal, personne songeât sérieusement à se livrer à de telles études. On ne vit pas pour la philosophie au milieu de telles agitations : plus qu'aucune autre spéculation elle a besoin d'ordre et de calme. Les faits qu'elle

considère sont si déliés et si rapides, ils demandent à être traités avec tant de ménagement, à être expliqués par un raisonnement si subtil, pour ainsi dire, et si juste en même temps, qu'il n'y a guère que les intelligences qui, douées par elles-mêmes d'une faculté spéciale, favorisées d'ailleurs par l'état des choses du dehors, en paix avec le monde, et sans souci de ce qui s'y passe, aient la puissance de les observer dans leur véritable existence. N'a pas la conscience qui veut, même dans des temps ordinaires; la conscience savante, bien entendu, celle qui est plus qu'une simple vue, et a caractère de théorie; ce sens, à la fois vrai et profond, pur et sérieux tout ensemble, n'est pas donné à toutes les ames; et quand il en est qui le possèdent, encore faut-il pour l'exercer des conditions de lieu et de temps, des circonstances politiques qui leur permettent de le développer. Le bruit et la violence le refoulent; les passions l'amortissent; d'autres idées plus véhémentes le paralysent ou le corrompent; il ne naît et ne se déploie bien que sous la paisible influence de la sécurité intime, de la paix du dehors, d'une sorte de loisir intellectuel, qui le laissent sans distraction, sans trouble et sans alarme: il en est un peu du *psychologue* comme du naturaliste et du physicien; il observe mal par un temps d'orage; lui aussi a son atmosphère, et toutes les chances de tempête qui la remuent et la bouleversent. S'il ne sent pas autour de lui cette stabilité d'institutions, cet accord

de volontés, ces dispositions pacifiques qui sont nécessaires à sa pensée, au lieu de méditer à part soi, et d'expérimenter sur lui-même, il s'inquiète et se garde; il veille, il agit, il est tout aux dangers qui le menacent au-dehors; ou, s'il essaie encore de la réflexion solitaire, il ne trouve plus son intérieur assez en ordre et assez pur. Le trouble y est, et dans la confusion de sa conscience, ses observations restent imparfaites, ses expériences ne réussissent pas, et la science ne se fait point: tels étaient les obstacles à tout travail philosophique durant la crise violente dont nous parlons.

Aussi, rien d'important sur ces matières ne parut dans ces années, et jusqu'à la création des *écoles normales*, qui passèrent si vite, mais eurent de l'éclat et produisirent quelque effet, on aurait peine à compter une composition un peu remarquable; l'*analyse de l'entendement*, comme on disait alors, l'*idéologie*, comme on dit plus tard, ne commença à prendre quelque essor qu'en 1794 et 1795.

Il n'y eut de renaissance philosophique qu'au moment où la révolution, après avoir fait son œuvre de ruine, se mit à celle de réorganisation: ce fut vers la fin de la Convention et à l'avénement du Directoire. « Cette époque, comme le dit M. Mignet, vit finir le mouvement vers la liberté, et commencer celui vers la civilisation. La révolution prit son second caractère, son caractère d'ordre, de fondation et de repos, après l'agitation, l'immense

travail et la démolition complète de ses premières années... les partis se jetèrent de la vie publique dans la vie privée. » Ce changement de situation ne pouvait qu'être favorable au retour de la philosophie ; il lui rendait la vie privée, lui permettait la retraite, lui donnait enfin un peu de paix : il ne lui fallait avec cela qu'un centre de travail et d'impulsion, qu'un moyen de faire appel aux esprits bien disposés, que quelque encouragement et quelque appui pour se tirer de l'abandon où elle avait langui quelques années. Les écoles lui furent ouvertes, elle eut sa place à l'Institut, et le Gouvernement, comme le public, la vit avec faveur.

Où en était-elle lorsqu'elle céda aux causes qui l'avaient arrêtée? A la *sensation* et à ses conséquences. Condillac et ses disciples, voilà quelles étaient ses organes. Que fut-elle lorsqu'elle reparut? Condillacienne comme devant; et il y avait pour cela toute raison. En effet, bien qu'elle n'eût point pris la direction du mouvement qui venait d'avoir lieu, il ne s'était pas fait à contre sens de son esprit et de ses doctrines ; et sans en être la juste conséquence, il n'en était pas la contradiction. Il n'avait pas converti les penseurs à des idées différentes, il ne les avait que distraits et détournés pour un moment vers des questions d'une autre nature : le sensualisme était au fond des cœurs au point de départ, il s'y retrouva au point d'arrivée ; il ne s'était rien passé dans l'intervalle qui dût l'en effacer, pour mettre en place un autre systême, une

autre croyance. On reprit donc les choses où elles en étaient; on revint au *condillacisme*, on n'y fit que les changemens que demandaient les progrès du temps, et le génie particulier de ceux qui se livraient à cette étude.

Garat, le premier, le renouvela dans son cours aux écoles normales, et le professa, on pourrait presque dire, comme doctrine du Gouvernement et philosophie de l'Etat; car ses disciples devaient être des maîtres publics, et il leur enseignait ce qu'ils avaient à enseigner eux-mêmes. Ses leçons, d'ailleurs pleines d'éclat, la facilité qu'il laissait à la contradiction raisonnée, les discussions qui en étaient la suite, les hommes qui y prenaient part, tout dut mettre en crédit et recommander à son auditoire des idées que soutenaient le triple appui du pouvoir, du talent et de la liberté. Il faut dire aussi que le professeur, par prudence de caractère, autant que par embarras scientifique, évitait d'étendre son système aux questions dont la solution aurait pu blesser de saintes croyances. Les *écoles normales* durèrent peu; mais elles n'en eurent pas moins leur bon effet, et l'enseignement de Garat, en particulier, dut rallier aux études métaphysiques un assez bon nombre d'esprits.

L'Institut, décrété par la Convention, au terme même de son existence, bientôt après organisé et mis en action par le Directoire, vint, on ne peut plus à propos, pour seconder et étendre le mouvement *condillacien*, qui reparaissait de toute part.

La classe des sciences morales et politiques qu'il renfermait alors, lui servit excellemment à multiplier les travaux qui se dirigeaient dans ce sens là. Les membres qui la composaient, les correspondans qu'elle s'attachait, les *lauréats* qu'elle couronnait, tous contribuaient à l'envi à l'enrichir de mémoires, qui souvent devinrent des livres. L'ouvrage de Cabanis sur les *Rapports du physique et du moral*, l'*Idéologie* de M. de Tracy, les *Signes* de M. de Gérando, le *Traité de l'habitude* de M. Maine de Biran, un autre traité du même auteur sur la décomposition de la pensée, plusieurs morceaux de M. la Romiguière, sur les *sensations et les idées; l'introduction à l'analyse des sciences*, par Lancelin, tous furent composés, développés et publiés à son intention ou sous son inspiration. Et ce ne furent là que les choses qui restèrent et eurent de la gloire; mais combien en même temps ne dut-il pas y avoir de pensées inconnues qui s'exercèrent humblement à des recherches dont l'obscurité n'empêchait pas le mérite: il ne se fait pas chez les hommes supérieurs une telle production d'idées, sans que dans la foule il n'y ait aussi beaucoup d'études et de science. Les *idéologues* de cette époque représentent à coup sûr une vive occupation philosophique dans tout ce qu'ils avaient à la même époque de disciples dans le pays. Les étrangers même ne restèrent pas complètement inaccessibles à l'influence de cette école, et si l'Angleterre, qui à ce moment en avait fini avec Locke et par suite avec Condillac, qui d'ail-

leurs était avec nous dans des rapports peu littéraires, si le Nord de son côté, dans sa position et avec ses opinions, étaient en général peu disposés à avoir égard à nos théories, quelques points cependant nous demeuraient, sur lesquels se faisait sentir notre action; l'académie de Berlin, et celle de Copenhague (1), par exemple, proposèrent plus d'une question, qui ressemblaient à celles de l'Institut. Aussi, reçurent-elles fréquemment des mémoires venus de France. M. Maine de Biran, en particulier, leur en adressa plusieurs, qu'elles ont sans doute encore dans leurs archives.

En même temps se rassemblait à Auteuil, dans cette retraite, nous ne dirons pas des champs, mais des jardins, que les lettres semblent s'être choisie aux portes de la capitale, pour y trouver, sans aller loin, le calme et la paix qui les récréent, une société libre de penseurs qui conversaient entre eux de leurs travaux particuliers. C'était comme une académie intime et un institut d'entre soi, dans lequel, par pur zèle, par pur amour pour la science, on venait poursuivre des études pour lesquelles on avait besoin du commerce familier de la pensée. La plupart des membres de ces réunions appartenaient à la classe des sciences morales; Cabanis en était l'ame, Volney y assistait; M. de Tracy y était assidu et

(1) Les Mémoires de l'Académie de Berlin furent publiés en français jusqu'à la réaction qui eut lieu en Prusse après la guerre de 1806.



y prenait une part très-active; Garat, M. Maine de Biran, quand il se trouvait à Paris; MM. de Gérando, la Romiguière, et plusieurs autres, y apportaient aussi leur tribut de lumières. On y discutait, on y lisait, on s'y donnait des tâches, des directions et des secours; on y philosophait véritablement; et si le système qu'on y suivait avait des vices et des erreurs, du moins la manière dont on le développait, la méthode qu'on y appliquait, les recherches auxquelles on se livrait pour l'appuyer et le défendre, étaient-elles bien propres à fortifier et à éclairer les esprits. Tous n'étaient pas du même avis sur le fond même du système; il y en avait qui élevaient des doutes, qui craignaient d'être exclusifs, qui auraient voulu qu'on eût plus d'égard à ce que faisaient les étrangers; ceux-là trouvaient qu'on ne donnait pas assez à l'érudition et à l'histoire; d'autres, sans être précisément dissidens, avaient cependant sur certains points, sur la question de l'ame en particulier, une opinion qui n'était pas celle de tous. Ainsi, du moins à en juger par les écrits qu'ils publièrent, soit à cette époque, soit plus tard, M. de Gérando et M. la Romiguière étaient certainement spiritualistes, et M. Maine de Biran le devenait. Cabanis lui-même n'était pas très-ferme dans son explication physiologique, témoin sa lettre *sur les causes premières*, écrite deux ans avant sa mort à un ami, dont les réflexions n'avaient peut-être pas peu contribué à modifier ses idées. Cepen-

dant, malgré ces nuances, dont même alors la plupart commençaient à peine à se dessiner, il y avait dans cette société assez d'unité et de vues communes pour former ou renouveler une école de philosophie.

Graces aux travaux réunis d'Auteuil et de l'Institut, l'école *idéologique* ne tarda pas à devenir florissante, et dans l'espace de quelques années elle eut des titres et des monumens, qui sans doute ne passeront pas, quoiqu'ils aient leurs défauts; s'ils ne restent pas comme vérité, ils resteront comme souvenirs; ils seront historiques, et serviront à constater un des grands développemens de l'opinion, qui aux représentans qu'elle avait eus dans les deux siècles précédens, à Gassendi, à Hobbes, à Locke et à Condillac, a joint, non sans gloire, de nos jours les noms de Cabanis et de Destutt de Tracy. La doctrine de la sensation, factice, mais rigoureuse dans son extrême simplicité, exacte en sa méthode, claire et précise en son langage, affectant de tout point l'air et la marche des sciences physiques, ne pouvait manquer d'être en crédit auprès d'un public que ces sciences frappaient chaque jour d'admiration. Il faut voir dans le *Rapport* de M. Cuvier, la masse imposante de lumière qui jaillit à cette époque de toutes les branches des sciences physiques : c'est un spectacle de vérité qui subjugue et qui charme; il n'y a rien de plus grand et de plus brillant. En se modelant sur ces théories, en se donnant pour une des leurs, en se mettant

sous leur patronage, il était difficile que l'*idéologie* n'eût pas un peu de la faveur que leur accordait l'estime publique; elle eut grande autorité, et l'eut presque sans contradiction. Tous ceux à peu près qui philosophaient étaient de conviction dans ses principes; et quant à ceux qui ne philosophaient pas, ils y étaient sur parole, ne craignant pas de prendre pour foi ce qu'ils croyaient raison chez les adeptes. Ainsi, tout était au sensualisme, et les choses durèrent en cet état jusqu'au moment où le premier Consul, tranchant déjà du chef de l'empire, et supportant mal la métaphysique, la chassa de l'Institut, qu'il réorganisait, sous son bon plaisir, et ne cessa plus désormais de la traiter avec aigreur, et de lui tenir rancune comme à un ennemi.

Si, dans la période que nous venons de parcourir, c'est-à-dire de 1795 à 1803 et 1804, il se manifesta quelque opposition à la philosophie sensualiste, elle fut plus indirecte que directe, plus littéraire que scientifique. Elle aurait peine à compter quelques métaphysiciens dans ses rangs; ce ne serait pas Saint-Martin, le *philosophe inconnu*, qui pût bien aux écoles normales, sur le terrain de la critique, combattre avec succès le principe de la sensation, mais qui, dans ses dogmes positifs, obscur, bizarre et enveloppé, affecta le mysticisme, et écrivit pour les initiés et nullement pour le public. Son spiritualisme singulier ne sortit pas de l'arcane où il se plut à le renfermer. M. de

Maistre, à cette époque, quoiqu'il eût déjà dans quelques écrits déposé le germe de son systême, n'avait encore, dans le monde savant, ni nom, ni rôle de chef d'école : retiré en Russie, où il vécut, jusqu'au moment de la restauration, il était ignoré du plus grand nombre. M. Bonald s'était fait connaître par sa *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la Société civile,* et c'était déjà là tout entière sa *législation primitive;* mais, outre que la métaphysique ne s'y montrait que sous forme politique et historique, la forme et le ton n'en étaient pas propres à lui faire alors beaucoup de disciples. Il fallait la persistance de l'auteur dans les idées qu'il soutenait, son industrieuse obstination à les poser en systême, à les formuler, à les appliquer, le talent remarquable qu'il a déployé au sein des difficultés dans lesquelles elles le jetaient; il fallait aussi les événemens qui ont mis en faveur son opinion, pour qu'il eût, il vaut mieux dire, un parti qu'une école, et de l'autorité que de la popularité. L'opposition au sensualisme fut donc surtout littéraire ; du spiritualisme en morale, en religion, en politique et dans l'art, mais un spiritualisme de sentiment bien plus que de doctrine, une philosophie de cœur, un enthousiasme généreux pour des croyances offensées : voilà le fonds des écrivains qui furent alors dans la réaction. C'était, comme on le voit, de la poésie plus que de la théorie, et l'amour de certaines idées plutôt que leur exacte intelligence ; le génie

même n'y changea rien, et ne fit qu'imprimer à ces pensées un caractère plus éminent de grace ou d'élévation. Aussi, n'y eut-il de conversions ni parmi les savans, ni parmi les philosophes; il n'y en eut que parmi le peuple, et dans ces ames affectueuses qui, se ressentant de Rousseau, aimèrent, après de mauvais jours, à se récréer par des impressions semblables à celles qu'elles avaient reçues. Bernardin-de-Saint-Pierre toucha par ses tableaux de la nature; il alla au cœur par des récits; sans moraliser ni prêcher, il développa dans ses admirateurs de bons et religieux sentimens. Toujours artiste et grand artiste, fidèle avant tout à son idée, tout à la poésie de ses sujets, il persuada d'autant mieux que ses images étaient plus simples; ses inspirations, plus désintéressées; sa pensée, plus dégagée de dogmatisme et de calcul. Il peignit bien; ce fut là son enseignement, et cet enseignement eut d'excellens effets, comme ils ne manquent jamais à l'art qui reste pur et indépendant, comme en produisent toujours ses œuvres quand elles sont vraies dans leur idéal. Mais Bernardin, dans ses belles pages, ne pouvait traduire sous forme poétique que la foi qu'il avait dans l'ame, et elle était trop vague et trop peu scientifique pour pouvoir lutter avec succès contre une doctrine moins bonne, mais plus logique et plus précise : madame de Staël eut plus d'avantages. Au milieu d'une cour d'esprits d'élite, reine du droit du génie, s'appropriant tou-

tes les idées pour les empreindre de son enthousiasme, forte et entraînante de conviction, penseur lyrique, pour ainsi dire, avec la puissance qu'elle exerçait par son cercle et par ses écrits, elle mit sans doute obstacle aux doctrines sensualistes; elle les ébranla de ses élans d'ame: mais les principes qu'elle leur opposait, plus oratoires que didactiques, ne suffisaient pas aux consciences qui demandaient plus de lumière; s'ils eussent été exposés ailleurs avec ce degré d'évidence, qui naît de l'abstraction; si une autre main leur eût donné le caractère et la forme philosophiques, madame de Staël, en y ajoutant les traits véhémens de son éloquence, eût fait valoir par l'émotion les preuves trouvées par la science; elle eût rendu la théorie pressante, imposante, irrésistible; mais comme la théorie n'était nulle part, et que sa pensée se prêtait peu à la fonder patiemment, elle se borna à la pressentir, à l'improviser et la prêcher. Aussi produisit-elle son mouvement, mais il ne fut pas philosophique. D'ailleurs, à l'époque dont nous parlons, le livre de l'*Allemagne* n'avait pas encore paru, et c'est là surtout que son génie se déploie bien pour le spiritualisme; tout à l'heure nous en dirons un mot. M. de Châteaubriand fit aussi sa trace, et il la fit large et profonde: son empreinte restera au siècle. Le premier, et seul à peu près pour une telle œuvre, il remit du christianisme dans les cœurs en un temps où de toutes autres impressions les remplissaient; il ranima, sinon la

foi, au moins l'amour et l'admiration des traditions religieuses. Ce n'était point un apôtre, un prêtre, au nom de l'Eglise, c'était un homme du monde, que le monde ne satisfaisait pas, et qui, par besoin d'imagination, par rêverie et désir du mieux, se reportait avec bonheur vers des idées dont son enfance avait éprouvé à la fois le charme et le bienfait. Il les accommodait à sa situation, les interprétait dans son sens, les exprimait avec un éclat et une nouveauté de paroles qui devaient vivement frapper. Bien des ames étaient alors dans un état semblable au sien; elles tressaillirent de sympathie à la lecture de son ouvrage; elles en prirent l'esprit et en suivirent l'impulsion. Mais, comme l'auteur n'abordait la philosophie que par la religion, et la religion que par la poésie, ce fut encore là bien plus une opposition de sentiment qu'une opposition de doctrine, et le sensualisme, malgré tout, put continuer son triomphe.

Au reste, il était dans l'ordre que la réaction commençât par un mouvement d'instinct plutôt que de réflexion; qu'elle se fît avec le cœur, avec la conscience et l'imagination, avant de se faire avec système et par raisons démonstratives. Elle devait débuter par la sensibilité, l'éloquence et la poésie, et n'arriver à la théorie qu'après avoir passé ce premier âge. Dans tout grand développement d'idées, ce n'est pas la métaphysique qui vient d'abord, c'est quelque chose de moins pensé; elle a plus tard son moment, le temps et l'expérience le

lui ménagent. Soit que les esprits poussent dans un sens et tendent à avancer dans une direction, soit qu'ils se mettent en résistance et cherchent à combattre certains principes, dans la révolte comme dans la conquête, dans la lutte comme dans le progrès, ce n'est qu'à la fin qu'ils savent bien ce qu'ils veulent et ce qu'ils prétendent; à l'origine, ils ne sont qu'inspirés. Il n'y a pas eu autre chose dans notre siècle: lorsque le spiritualisme renaissant a retrouvé des organes, il n'a pas d'abord eu ses docteurs, mais ses peintres et ses poètes; plus tard seulement il s'est abstrait, formulé et présenté comme doctrine.

Ainsi, réellement, il n'y eut pas à cette époque une philosophie opposée à la philosophie de la sensation.

L'empire succéda; il était préparé par le consulat, qui, simple magistrature à l'origine, puis bientôt pouvoir à vie, n'avait à la fin plus qu'un pas à faire pour s'élever au trône et à l'hérédité. L'empire fut l'érection en souveraineté de famille, de cette grande force d'organisation, qui, dans la personne de Bonaparte, s'était saisie de tout le pays, et faisait tout tourner à ses intérêts. Or, Bonaparte, premier consul, après avoir quelque temps encore suivi et laissé aller le mouvement que les sciences avaient pris sous le Directoire, ne tarda pas à s'en inquiéter, et y porta d'abord la main. Il distingua toutefois: les sciences physiques lui convenaient, il les garda et les favorisa; il n'a-

vait pas même estime pour les sciences morales, il ne les aimait pas et les craignait presque; en signe de défaveur, il ne les comprit pas dans sa recomposition de l'Institut. Il en destitua l'*idéologie*. Empereur, il ne la remit pas en honneur et ne lui ouvrit pas sa cour; il n'en tint note désormais que pour lui imputer avec amertume un mal que, sans doute, elle ne lui faisait pas. Elle pouvait bien en elle-même ne pas satisfaire un génie qui, fortement synthétique, et tout à ses vastes compositions, ne devait guère sympathiser avec les subtiles analyses d'une philosophie si déliée; elle pouvait aussi porter ombrage à l'homme d'état, dont l'ambition ne souffrait pas qu'on discutât ses raisons de gouvernement; elle menait à des questions, touchait à des points de doctrine, enseignait un art d'examiner, qui flattaient peu une autorité impatiente de contrôle et jalouse d'usurpation. Mais il est à croire que d'autres motifs se mêlèrent aussi à ceux-là dans la pensée du souverain, et peut-être même prévalurent pour le déterminer à repousser un systême qui, comme systême, n'était pas fait pour troubler une ame aussi ferme et aussi puissante. Bonaparte, au 18 brumaire, avait agi avec l'assentiment, le concours et l'appui d'un certain nombre de penseurs qui, en l'assistant dans ses projets, voulaient bien donner un chef à la république, qu'ils aimaient, mais ne voulaient pas lui donner un maître; ils espéraient l'ordre par sa présence, mais l'ordre avec la liberté, la paix et le re-

pos; ils consentaient à une magistrature suprême qui fût forte pour dominer les partis, mais qui ne le fût pas jusqu'au despotisme. Ces hommes, d'une politique réfléchie et modérée, et qui, depuis la Constituante, où était leur vraie place, s'étaient perdus dans les assemblées et sous les Gouvernemens qui suivirent, trop faibles et trop retenus pour y figurer avec éclat, ces philosophes, derniers débris de ceux qui étaient entrés dans la révolution, dès que les temps étaient devenus meilleurs, avaient reparu et repris influence; ils servirent efficacement à l'élévation du premier consul: ils avaient quelque droit de compter sur lui pour réaliser enfin les idées qui leur étaient si chères; mais bientôt ils s'aperçurent que leurs vœux ne seraient pas remplis; Sieyes leur en fit la prédiction, et elle ne tarda pas à se vérifier. Alors, ils se refroidirent, se retirèrent, firent une opposition qui, sans être ni violente, ni embarrassante, déplut cependant à Napoléon: de là, son ressentiment contre les *idéologues;* de là, les actes et les paroles par lesquels il ne cessa jamais de leur montrer son éloignement. Ces *idéologues* n'étaient pas tous métaphysiciens, mais ils avaient entre eux des métaphysiciens, Cabanis, Volney, Garat, de Tracy, et la métaphysique s'en ressentit: Napoléon, qui l'aimait déjà assez peu comme science, ne l'aima pas davantage comme parti.

Aussi, sous l'Empire, le *condillacisme,* qui avait été si florissant l'époque précédente, déchut sensi-

blement par le fait du pouvoir: il ne produisit plus d'ouvrages importans; et ceux qu'il avait produits, perdant faveur, n'eurent plus de public que dans ce petit nombre de penseurs libres et dévoués à leurs idées qui, philosophant malgré le maître, se soumirent à sa puissance sans se soumettre à son opinion. Il n'y eut plus grande et brillante propagation des doctrines idéologiques; il n'y eut plus école ouverte, et les disciples n'abondèrent plus. Il faut, d'ailleurs, avouer que les circonstances étaient peu propres à favoriser, quelles qu'elles fussent, les études morales et métaphysiques. La guerre, avec les arts et les sciences qui la soutiennent, des événemens de champ de bataille, la victoire et la conquête, ce mouvement de tout un peuple qui, dix ans durant, chargea l'Europe, » voilà surtout ce qui occupait: l'esprit militaire était partout; l'homme prodigieux qui en était plein en troublait toutes les pensées; il en enivrait la jeunesse, et, tant qu'il dut rester là, prenant et gardant les générations pour le service de ses armes, les faisant lui dès qu'il les avait, les dévouant à son génie, il n'y avait pas à espérer beaucoup de loisir ni beaucoup de goût pour les spéculations philosophiques: il fallait avant en finir et de cette crise et de cet homme; il fallait la paix avec la liberté.

Mais une autre raison s'opposait encore aux progrès soutenus du *sensualisme;* et celle-là, en même temps qu'elle lui était contraire, devenait favorable à d'autres idées. Nous l'avons déjà remarqué dans le

sein même de cette école, qui travaillait en commun à la science de l'esprit humain : il y avait eu, dès le principe, des nuances, il est vrai, assez peu sensibles ; mais avec le temps elles se prononcèrent ; à la fin elles furent très-marquées dans Cabanis lui-même, dans MM. la Romiguière et de Gérando, et particulièrement dans M. Maine de Biran.

D'où vint un tel changement ? de ce que la doctrine primitive avait cessé de satisfaire. En effet, tant qu'elle ne parut qu'avec le charme très-puissant de son extrême simplicité, et que, séduits par cet attrait, les esprits l'acceptèrent sans songer à la juger, contens d'en faire des applications et de la suivre dans ses conséquences, ils restèrent unis pour la soutenir, et n'eurent entre eux d'autres divisions que celles des développemens qu'ils lui donnaient : or, ce n'étaient point là des divergences, mais de simples variétés. Il n'en fut plus de même quand, le raisonnement épuisé, le système parut avoir reçu toute l'extension qu'il pouvait atteindre : alors, on revint sur le principe ; on l'examina de plus près ; on le soumit à la discussion ; et d'abord on ne fit que proposer des doutes. Les plus timides s'en tinrent là ; mais d'autres allèrent plus loin, d'autres plus loin encore, et bientôt la critique fut directe et décisive. On le verra dans la suite de notre *Essai*, à propos de la plupart des noms que nous avons cités plus haut : il serait trop long de le démontrer ici ; mais, pour n'en donner que

deux exemples, M. la Romiguière, quoique disciple de Condillac, et M. Royer-Collard, comme son adversaire, n'ont-ils pas tous deux, dans leur enseignement, porté les plus rudes atteintes à son systême. L'auteur des *Leçons de philosophie*, en distinguant *l'idée* de la *sensation*, en montrant que la sensation est à l'idée ce que le bloc de marbre est à la statue, c'est-à-dire, la matière, la chose dont elle est faite; que, par conséquent, ce qui caractérise l'idée, c'est la façon, la *forme reçue*, que cette forme lui est donnée par l'activité intellectuelle, admit cette activité, lui reconnut des lois et une puissance de formation, reconnut ainsi un esprit pourvu en lui-même d'un art de pensée, qu'il applique ensuite selon l'occasion. Or, il y a loin d'un tel point de vue à celui dans lequel on considère les idées comme des sensations, ou comme le fait des sensations : ici ce sont les sens qui font tout, même l'esprit, qui n'est alors qu'une *collection de sensations;* là les sens n'ont qu'un rôle borné, ils donnent naissance aux sensations, fournissent la matière de la science; mais la science elle-même, c'est la pensée qui la produit en vertu de ses propres lois. Certes, si d'après cela on cherchait de l'analogie entre M. la Romiguière et un autre philosophe, ce serait de Kant qu'il faudrait le rapprocher, bien plus que de son maître Condillac; pour plus de *kantisme*, il ne lui manquerait que d'avoir cherché à déterminer les *formes* ou les lois de la raison, et ce ne

serait pas pour lui une faible gloire que de s'être rencontré avec ce grand génie dans une telle tentative métaphysique. M. la Romiguière établit de plus que la sensation, qui n'est pas l'idée, qui n'en est que le simple germe, n'est pas le germe de toute idée, et que le sens moral en est aussi un. Cette nouvelle dissidence le mit de plus en plus hors du sensualisme, au grand déplaisir sans doute des purs et fidèles condillaciens, qui ne durent voir qu'avec douleur leurs rangs se rompre et s'éclaircir. Quant à M. Royer-Collard, qui ne sortait pas de la même école, et n'avait avec elle aucun engagement, il ne resta pas dans les termes auxquels M. la Romiguière s'était arrêté par position autant que par sentiment, il ne parut pas ne toucher au condillacisme que pour le conserver en le corrigeant et le sauver par une réforme; il l'attaqua de front et le ruina de toutes ses forces. Non-seulement sur plusieurs points et des plus importans, il en renversa les théories et mit en place d'autres principes; mais il poussa plus avant, alla au cœur même du systême, et en montra le vice intime. Le défaut du condillacisme, c'était la prétention exclusive d'avoir fini la science et clos la philosophie; c'était un dogmatisme excessif, un parti pris de ne rien voir hors du cercle qu'il s'était tracé : c'était comme une religion métaphysique qui avait aussi sa foi aveugle, son intolérance et son fanatisme. Sous peine de perdre la science, il fallait porter coup à cette superstition : M. Royer-

Collard en eut la force, et ce qui reste meilleur de son enseignement, quelque excellentes choses qu'il ait faites d'ailleurs, c'est, comme le dit M. Jouffroy (1), « d'avoir terminé le règne exclusif d'une « philosophie et commencé un nouveau mouve- « ment, qui est celui au milieu duquel nous nous « trouvons; de plus, le mouvement qu'il a im- « primé n'est pas celui d'une nouvelle doctrine « dogmatique, c'est un mouvement véritablement « scientifique, qui, sous les auspices d'une mé- « thode qui ne proscrit rien, et qui professe que « les recherches philosophiques n'ont point de « termes, aspire à élever peu à peu, à l'aide des « siècles et de l'observation, une véritable science « de l'esprit humain. » Tel fut le caractère historique de l'enseignement de M. Royer-Collard.

Il date de 1811 à 1814; celui de M. la Romiguière commença et finit deux ou trois années plus tôt; ils vinrent donc comme ils durent venir, pour produire à propos chacun l'effet qui leur était propre. Une réforme adoucie, un abandon sans combat des purs principes du condillacisme, voilà sans doute ce qui convenait d'abord au renouvellement de la philosophie; une attaque plus vigoureuse et un renversement plus à fond, voilà ensuite ce qu'il fallait, afin d'achever la victoire. Le génie paisible et gracieux de l'auteur *des Leçons de philosophies,* le gé-

(1) *OEuvres complètes de Reid; Introduction aux fragments,* de M. Royer-Collard.

nie plus mâle et plus profond de l'illustre disciple de Reid, étaient excellens l'un et l'autre pour remplir cette tâche: aussi, le succès ne manqua pas, et, si ce ne fut pas dès l'empire et au moment où ils professaient que se fit tout le mouvement auquel ils avaient coopéré, c'est qu'en toute chose il faut du temps, c'est que, surtout alors, les circonstances n'étaient nullement bonnes à la philosophie; mais l'impulsion n'était pas moins donnée, et n'avait besoin que d'événemens pour se déployer au large et avoir au loin toute son action. Ces événemens, la restauration les amena : en rendant la paix et la liberté, elle rappela aux études métaphysiques les esprits sérieux qui en avaient le goût.

Ainsi du peu qu'on philosopha durant l'époque que nous venons de voir, il résulta certainement de l'opposition au condillacisme.

Quelques tentatives partielles qui eurent lieu à la même époque, et qui furent faites, les unes dans un sens et les autres dans un autre, par exemple les conférences de M. Frayssinous, les leçons du docteur Gall, nous dirions aussi les idées de madame de Staël, si elles eussent pu prendre publicité (on sait que le livre de *l'Allemagne* dut paraître en 1810), quelques recueils littéraires, comme le *Mercure de France* et les *Archives de l'Europe,* tout cela, quoique diversement, tourna plus ou moins contre l'idéologie, et bien que ce fût sans unité, sans suite et sans éclat, il n'en restait pas moins une certaine disposition à abjurer la vieille

foi, et à attendre la foi nouvelle. Il serait injuste en particulier, à l'égard de M. Frayssinous, de ne pas se rappeler qu'à Saint-Sulpice, professant au lieu de prêcher, discutant au lieu de catéchiser, il sut, devant un auditoire de gens du monde et surtout de jeunes gens, parler de manière à faire écouter des paroles de prêtre et de catholique : ce n'était pas peu de succès en l'état où étaient alors les esprits. En se plaçant dans un cartésianisme à tempéramens et à concessions, en dépouillant la scolastique de ses arguties et de ses mauvaises formes, avec une certaine chaleur de sens commun, et quelque habitude de la science du siècle, il fit d'assez bonnes objections contre l'hypothèse sensualiste. Si, depuis, *les Conférences* qu'il a publiées n'ont pas tout-à-fait rappelé l'impression qu'elles firent dans le temps, c'est qu'elles ne venaient plus à propos, c'est qu'elles n'ont dans la pensée rien d'assez original et d'assez fort, et dans le style, rien d'assez distingué pour survivre avec gloire à leurs premiers succès ; mais dans les années dont nous parlons, et lorsqu'elles n'étaient que des discours ou plutôt des leçons, elles ne manquèrent pas d'influence.

Voilà où en étaient les choses lorsque vint la restauration : elle trouva le *sensualisme* maltraité par le pouvoir, délaissé par les siens, et attaqué par ses adversaires : c'était plus qu'il n'en fallait pour donner chance à ce qui allait se faire.

Si la philosophie est un besoin des sociétés avan-

cées, ce besoin, pendant dix ans, avait été trop mal satisfait en France, pour qu'aussitôt qu'il se pourrait, on ne cherchât pas à y remédier. Le grand mouvement d'armes qui avait rempli tout cet espace venait enfin d'expirer glorieux, mais épuisé; un autre le remplaçait, ayant un autre but et un autre caractère : c'était le mouvement politique dont nous sommes témoins depuis 1815. Or, la politique vaut mieux que la guerre, aux graves études de la philosophie; elle les favorise et les excite, souvent même elle les appelle comme auxiliaires et comme appui. Ici, en particulier, elle leur fut utile, en ce que, malgré les intentions qui quelquefois la dirigèrent, et les tentatives de despotisme qu'elle essaya de loin en loin, elle laissa de fait aux esprits toujours assez de liberté pour qu'ils pussent se déployer et s'exprimer comme ils l'entendaient. Aussi, la philosophie ne manqua-t-elle pas.

Le sensualisme se releva d'abord, et sans se faire valoir par rien de nouveau (1), il se reproduisit et

(1) Ce n'est que dans ces derniers temps, cette année même, que M. Broussais a présenté, dans son ouvrage, une explication non pas nouvelle, mais renouvelée du moral par le physique. Ce qu'il y a de neuf dans son livre *de l'Irritation* (1), ce n'est pas la philosophie, qui n'est pas autre que dans Cabanis, qui n'est peut être pas aussi forte; c'est la physiologie, c'est la doctrine de l'*Irritation*, et l'applica-

(1) *De l'Irritation et de la Folie*, ouvrage dans lequel les rapports du physique et du moral sont établis sur les bases de la médecine *physiologique*; par F.-J.-V. Broussais. *Paris*, 1828. 1 vol. in-8°.



se multiplia par des réimpressions, de manière à ne pas laisser le champ libre aux doctrines contraires aux siennes; il eut de plus toute la faveur qui lui revenait de ses rapports et de son affiliation avec le 18e siècle: il en était le représentant; ce titre lui donnait crédit auprès de tous ceux qui le regardaient comme le systême avec lequel nos pères avaient vaincu le privilége, soit dans le clergé, soit dans la noblesse: on y était attaché par reconnaissance et par sentiment libéral. Mais pour qu'un systême vive dans les consciences, il ne suffit pas qu'il ait été utile, il faut qu'il reste vrai pour ces consciences, il faut qu'il ait leur foi, à cause de lui, et non à cause de rien autre chose; il faut, en un mot, qu'il soit la pensée sincère et

tion qu'il en fait à la pathologie et à la médecine. La gloire de M. Broussais est d'être un grand médecin, et non un grand métaphysicien. Il a beaucoup de titres sous le premier rapport; il en a moins sous le second, et si un certain éclat philosophique s'est attaché à son ouvrage, il faut plutôt l'attribuer à la manière vive, franche et passionnée dont il a pris la question, qu'aux raisons même qu'il a données. Son succès a été surtout de se porter le défenseur d'un systême qu'il a représenté comme trahi par les uns, et opprimé par les autres; il s'en est fait le chevalier, et a jeté le gant en pleine lice. Cette provocation inattendue, appuyée du nom d'un chef d'école, inspirée par une foi qui n'est pas tiède, exprimée en accens rudes, et belliqueux, voilà ce qui a remué les esprits; le *sensualisme* n'y a pas gagné un bon argument de plus, mais il y a gagné du courage, il y a repris de la vie; et quoique ce soit là pour M. Broussais un mérite plus oratoire que rationnel il ne faut pas moins lui en faire honneur.

désintéressée des hommes du jour; autrement il n'a plus que son mérite historique : c'est ce qui arriva bientôt au sensualisme. On pouvait encore y tenir politiquement et par tactique; mais scientifiquement on y tenait beaucoup moins : aussi, quand le préjugé qui faisait croire qu'on ne pouvait, sans renier la liberté, avouer une autre philosophie que celle du 18e siècle se fut un peu dissipé, le spiritualisme gagna les rangs, et surtout ceux de la jeunesse ; il eut un parti dans le libéralisme; mais, il importe bien de le remarquer, ce fut à la condition expresse de procéder à ses théories par la raison et non par la foi, et d'accepter avec indépendance tout ce qui lui semblerait vrai d'observation ou de déduction dans l'industrie, dans les arts, la politique et la religion : c'était le spiritualisme *éclectique*, et non le spiritualisme *théologique*.

Quant à celui-ci, il eut aussi sa milice et son camp; il déploya même ses couleurs avec un éclat et une hardiesse qui lui rendirent de la puissance, et lui auraient attiré plus d'adhérens, s'il s'était mieux mis en harmonie avec les idées et les besoins du siècle. Le clergé lui fit foule, l'ancien régime s'y rallia, un parti politique lui prêta appui; la croyance chez les uns, des intérêts chez les autres, chez tous le désir du succès et de la victoire, telles furent les causes générales qui, à l'époque dont nous parlons, donnèrent aux doctrines théologiques une importance, que, depuis un siècle, elles avaient cessé

d'obtenir. De beaux noms leur servirent d'organes, de grands ouvrages leur furent consacrés, et si elles ne furent pas plus heureuses, si elles ne rentrèrent pas en possession de la foi et de l'esprit public, ce ne fut la faute ni du talent, ni du zèle de leurs écrivains; ils ne négligèrent ni ne laissèrent faillir la cause qu'ils soutenaient : mais ils rencontrèrent trop d'obstacles.

Nous commencerons par leurs rangs la revue du mouvement philosophique, qui date du commencement de la restauration.

Et d'abord, nous y compterions, au moins comme poète et comme orateur, un homme, que ses précédens écrits, ses souvenirs et ses affections y plaçaient naturellement; M. de Châteaubriand, en effet, quelque temps y eut son drapeau; mais ensuite il l'en retira pour ne pas le laisser à un parti qui avait si peu de ses idées. Après les premiers pamphlets politiques, après sa coopération au *Conservateur,* et depuis surtout qu'il eut vu à l'œuvre, leur collègue au pouvoir, ceux avec lesquels il marchait, son génie déçu aima ailleurs, et porta son art d'un autre côté. Il eut toujours sous ses formes une philosophie spiritualiste et une croyance chrétienne; mais ce fut sans les petitesses et les mauvaises pratiques qu'on y mêlait.

Dans M. de Châteaubriand il y a de l'artiste, c'est-à-dire qu'il y a un dégagement d'esprit, une facilité d'intelligence, une générosité d'émotions, qui lui font repousser d'abord ce qui répugne

à sa conscience. Il n'en est pas de même de M. de Bonald : ce qui domine en lui, c'est le systême, et par esprit de systême il n'est pas de proposition qu'il n'accepte, ni de conclusion qu'il n'avoue. Aussi, dès qu'il vit revenir en France un ordre de choses qu'il crut favorable à la réalisation de ses idées, il évoqua de toutes ses forces et sa *théorie du pouvoir* et sa *législation primitive;* il les soutint avec rigueur, les appliqua sans concessions, n'eut de pensée que pour les développer : et pour aller au cœur même des choses, il publia divers écrits, et notamment ses *Recherches sur les premiers objets de nos connaissances morales,* dans lesquels il chercha à faire la métaphysique de sa politique; à quelques vérités bien senties, et éloquemment exprimées, il mêla en plus grand nombre des subtilités qui les obscurcirent. Il voulut fonder la philosophie sur un fait qu'il expliqua mal; il lui assigna pour principe une langue première donnée à l'homme, et ce principe, il ne l'éclaircit ni par l'observation, ni par l'érudition; de plus, souvent il raisonna sans en tenir aucun compte, et, en prenant ailleurs les argumens qui pouvaient servir à ses démonstrations, il ne créa pas une grande hypothèse, et ne fut pas large dans son point de vue. Cependant, le dogmatisme de ses opinions, le talent de style qu'il leur prêtait, l'esprit de parti qui s'en mêlait, lui valurent une publicité qui releva celle qu'il avait déjà. Ce fut un penseur révéré des siens, un rêveur fâcheux pour

ses adversaires ; il eut de loin, et comme retiré dans le sanctuaire de ses idées, les hommages que lui rendirent, chacune dans leur sens et à leur façon, toujours un peu sur parole, l'admiration et la critique ; mais il ne fit point école, et eut des partisans plus que des disciples.

M. de la Mennais a été plus heureux. Peu connu avant la restauration, il éclata tout d'un coup par un livre brillant et net. Il y posa un principe que tout le monde put d'abord saisir ; il l'exprima, le développa, le défendit, et l'appliqua avec une rigueur de logique et une chaleur de conviction qui devaient trouver des ames en sympathie avec la sienne. Des hommes de talent se joignirent à lui, et écrivirent sous son inspiration dans le *Mémorial catholique :* nous citerons, entre plusieurs autres, l'abbé Gerbet et l'abbé de Salinis, le premier surtout, auquel nous devons une opuscule assez remarquable sur la question de *la certitude*. Il était tout-à-fait difficile qu'avec la disposition des esprits à l'examen et à l'indépendance, et le vice philosophique du principe dont M. de la Mennais se proclamait l'apôtre, le système de l'*autorité* fit fortune dans le public, et passât dans la foi commune ; mais il excita l'attention, et mit un peu de vie dans le clergé, qui jusque là n'avait paru dans aucune discussion élevée : ce fut là un des bons effets du livre *de l'Indifférence*.

Les questions religieuses renaissaient ; elles sollicitaient tous les écrivains qui les entendaient à s'en

expliquer selon leur opinion. M. de Maistre, qui s'en était occupé en politique et en théologien, les aborda dans deux ouvrages, *le Pape* et les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, dont l'un parut en 1819, et l'autre en 1821, quelque temps après la mort de l'auteur. Il ne les traita guère dans le premier, qu'en historien ultramontain; il s'y proposait surtout d'établir par les faits l'excellence et la légitimité de la souveraineté pontificale; son système n'y paraissait que sous forme de conclusion, et comme résumé du passé : l'érudition et la discussion y dominaient. Les *Soirées de Saint-Pétersbourg* eurent un tout autre caractère : c'était un livre pour les gens du monde. M. de Maistre y parcourut, avec le décousu apparent d'une conversation de salon, tout une suite d'idées fortement liées les unes aux autres; il y toucha, comme en jouant, aux plus graves problêmes de la métaphysique; il eut des mots, des boutades sur des profondeurs singulières, et toute une théorie finit par lui échapper en traits d'esprit et par sarcasmes. Malgré ce qu'il y avait de faux et de mystique dans sa pensée, malgré le ton dont il l'énonçait, et la légèreté calculée avec laquelle il s'exprimait sur les hommes et les principes, dont il était l'adversaire, le succès ne pouvait lui manquer : il y avait de la force à travers tout cela.

Aussi contribua-t-il pour beaucoup avec M. de Bonald, mais surtout avec M. de la Mennais, à jeter de l'éclat sur le mouvement religieux, qui, né

aux premiers jours de la restauration, ne tarda pas à se faire sentir dans le public et dans l'Etat, commença par des écrits, en vint ensuite à des actes, monta au pouvoir pas à pas, s'y établit, y régna, et y aurait régné seul, si enfin on ne l'eût contenu et fait rentrer dans ses limites. Les écrivains que nous venons de nommer lui prêtèrent grand secours par leur talent et par leur gloire; le parti avait besoin de tels auxiliaires pour reparaître sur la scène avec quelque autorité, et rallier à lui ceux qui, dans ces derniers temps, l'appuyèrent ou le subirent par sentiment, par crainte ou par intérêt.

Il ne faudrait pas non plus oublier, parmi les soutiens du catholicisme, M. d'Eckstein, dont le *Recueil*, quoique peu populaire, a cependant aussi soulevé et ravivé certaines questions; il faut surtout lui savoir gré de les avoir traitées avec une indépendance d'esprit et une sorte de libéralité qui témoignent de son amour pour la science et la discussion. Même justice est à rendre à l'excellent M. Ballanche, dont l'ame si doucement mystique, si religieuse, si *fénélonienne* en ses idées, a répandu, sur un système qui n'a pas toujours été si bien présenté, une grace de bienveillance et un charme de bon espoir dont on ne peut s'empêcher d'être profondément touché. Nous lui devons, depuis quelques années, plusieurs écrits remarquables, tous empreints de cet esprit. Sa modestie seule a été cause qu'ils n'aient pas fait plus de bruit, et

qu'au lieu d'une estime plus publique et plus éclatante, il n'ait eu que celle de ses amis et de quelques penseurs qui l'ont recherché.

Le spiritualisme *rationnel* n'eut pas de moins dignes représentans : dès 1814, madame de Staël, libre enfin de respirer son ame, qu'on nous passe l'expression, publia le livre de *l'Allemagne*, dont la brutalité du pouvoir l'avait, depuis 1810, forcée d'ajourner l'apparition. Elle y traitait de toute l'Allemagne ; elle ne pouvait en oublier la philosophie. Initiée à ces études dans sa retraite de Coppet, par MM. Benjamin-Constant, Schlegel et Ch. Villers, elle commença par bien comprendre, puis ensuite elle sentit, et ce fut surtout son sentiment qu'elle s'attacha à exprimer. C'était là en effet ce qu'elle avait de mieux à faire ; car d'autres étaient capables d'une exposition positive et d'une critique didactique ; mais elle seule, elle surtout, avait la haute faculté de représenter les systêmes par l'impression morale qu'ils produisent, d'en saisir, pour ainsi dire, la religion et la poésie, et de la rendre avec ces accens mâles et tendres à la fois qui n'appartiennent qu'aux génies mêlés d'amour et d'intelligence. Elle dogmatisait peu, discutait peu ; mais, après avoir dégagé les deux ou trois idées saillantes des doctrines dont elle parlait, elle s'en inspirait, les prêchait, les présentait avec une foi et un enthousiasme admirables. Voilà comment elle fit pour la philosophie qu'elle avait à cœur de nous communiquer ; elle en résuma l'esprit avec

son sens droit et ardent, et en remplit les belles pages dont brille son troisième volume. On ne les lit pas sans se sentir entraîné des tristes idées du sensualisme, aux croyances bien plus vraies, bien plus généreuses et plus douces du spiritualisme régénéré : on en aime toutes les conséquences ; on les suit avec intérêt sur tous les points auxquels elles s'étendent; dans les arts, dans les mœurs, dans la politique et la religion, elles sont partout satisfaisantes; madame de Staël excelle à les faire valoir. Mais, en même temps qu'elle se passionne pour ces principes, qu'elle embrasse, elle ne les accepte pas aveuglément, et, enthousiaste sans fanatisme, elle les juge avec indépendance, et d'un coup d'œil elle en démêle, ou l'exagération systématique, ou la rêveuse subtilité : une critique expresse, savante et technique, ne serait ni plus juste ni plus clairvoyante, et elle frapperait moins les esprits. C'est grace à cette espèce d'enseignement que commença à se produire et à se répandre parmi nous, non pas précisément la connaissance, mais néanmoins une vue exacte ; non pas l'engouement, mais la juste estime de la philosophie de Kant et de ses disciples.

Aussi, si l'historien de la métaphysique en France, au 19e siècle, n'a pas à exposer de madame de Staël une théorie abstraite et formulée, si, par conséquent, il ne peut pas la compter parmi les écrivains qui ont cette spécialité, au moins lui doit-il tout hommage pour l'impulsion

qu'elle a imprimé : nous avons essayé de le lui rendre.

L'enseignement de M. Royer-Collard s'était arrêté en 1814; mais sa sollicitude philosophique n'avait pas eu le même terme : il l'avait concentrée sur *l'école normale* pour continuer à y développer, par l'influence de son administration, les germes que ses leçons y avaient déposés. Quelques élèves seulement avaient suivi ses cours avec cette intelligence des questions, que demandaient à la fois et la nouveauté de ses points de vue, et sa manière de les exposer; mais parmi eux il y avait M. Cousin, qui, condillacien dans le principe et longtemps opposant, un jour enfin se rendit et passa d'un camp à l'autre. M. Cousin ne fit d'abord que commenter M. Royer-Collard; la foi encore bien neuve et les idées à peine arrêtées, il se borna, pendant quelque temps, à expliquer ce qu'il venait d'apprendre; mais bientôt en progrès, et marchant dans ses propres voies, de la philosophie écossaise, qui commençait à être connue, il alla aux écoles allemandes, qui l'étaient fort peu encore; et tout en les étudiant, disciple et juge à la fois, il se forma peu à peu ce système *d'éclectisme*, qui n'est pas, tant s'en faut, un pêle-mêle d'idées; mais la conciliation intelligente de toutes celles qu'on rend vraies en les ramenant à leurs justes limites. De 1816 jusqu'au moment où fut licenciée l'*école normale*, M. Cousin fut le maître de tous les jeunes professeurs qui sortirent de cet institut pour enseigner la

philosophie; nous lui devons tous l'esprit, le zèle et l'amour de la science, nous lui devons notre direction et ces lumières si vivifiantes qu'il nous prodiguait dans ses leçons; et si nous avons tous plus ou moins, et M. Jouffroy en particulier, avec sa netteté de vue et sa sûreté d'observations, son talent si distingué d'exposition et déduction, contribué à propager un bon mouvement d'études, c'est à lui encore que nous le devons.

Le *Globe* (1) n'est peut-être pas sans avoir laissé quelque trace de doctrine; il a été aisé d'y reconnaître le spiritualisme dont nous parlons, soit dans des morceaux de pure métaphysique, soit dans les applications qui en ont été faites à l'art, à la politique et à la religion (2).

(1) *Le Globe* se publie depuis le mois de septembre 1824.

(2) Nous allions oublier, mais bien involontairement, deux ouvrages périodiques qui ont suivi la même direction, l'un, les *Archives philosophiques*, fondé en 1818, par M. Guizot, qui lui imprima le caractère de son esprit, le fit grave, savant, impartial; on y remarqua, dans le temps, plusieurs morceaux distingués de métaphysique et de morale; l'autre, la *Revue encyclopédique*, que nous devons au zèle de M. Julien, et qui, sans toujours avoir une doctrine bien une, incline cependant d'une manière sensible vers la doctrine spiritualiste.

Puisque nous avons nommé M. Guizot, qu'il nous soit permis de dire, non pour lui, mais pour nous, que, s'il n'a pas place dans cet *Essai*, c'est qu'il n'a pas philosophé directemen et expressément. Sa philosophie a paru dans la politique, dans l'histoire, dans des questions d'application; mais il ne l'a pa exposée en elle-même et pour elle-même: voilà pourquoi, bien

M. la Romiguière avait publié ses *Leçons de philosophie*, M. Maine de Biran en fit *l'Examen*; il fit aussi, vers le même temps, son article de Leibnitz; d'autres travaux l'occupèrent encore; si le public en est resté privé, ses amis, du moins, qui les ont connus, ont pu les apprécier comme ils le méritaient. Dans toutes ses compositions M. Maine

à contre-cœur, nous l'avons omis dans notre examen. Ses principes et son nom eussent été d'un bon appui pour l'opinion à laquelle nous appartenons de préférence.

Qu'il nous soit aussi permis de joindre à ce souvenir un souvenir qui s'y lie naturellement. Madame Guizot n'a presque jamais écrit, même pour les mères, même pour les enfans sans avoir dans la pensée quelque vue philosophique; mais, dans son dernier ouvrage, les *Lettres sur l'Education*, elle a abordé plusieurs questions de métaphysique qu'elle a traitées avec une finesse, une justesse et une supériorité d'esprit qui nous font voir que cette ame, si bonne et si douce dans ses inspirations habituelles, savait de même, quand elle le voulait, s'élever aux idées abstraites de la science.

Puisque nous voilà dans des souvenirs, comment n'en aurions-nous pas un pour une autre personne qui, elle aussi, a philosophé avec un rare mérite de convenance? Madame de Rémusat, dans son livre de l'*Éducation des Femmes*, a, sous l'apparence du conseil, et de l'enseignement maternel, déployé en plus d'un endroit un génie qui honorerait l'instituteur le plus profond. Elle a mêlé à ses leçons, si vraies et si persuasives, une théorie qui les soutient sans jamais les rendre arides. C'est une haute métaphysique qui a passé par un cœur de femme, et s'échappe en sentimens animés et sérieux à la fois; il est peu d'ouvrages qui, plus que le sien, réunissent si heureusement à la solidité de la doctrine le charme et le mouvement de l'éloquence.

de Biran poussa loin dans le sens d'idées que suivait désormais son analyse. Esprit fin, profond, éminemment psychologique, fort instruit de physiologie, ayant l'avantage d'avoir été très-avant dans le sensualisme, il pouvait mieux que personne proposer une philosophie savamment spiritualiste; mais avec je ne sais quoi de contenu dans la pensée, avec cette concentration d'intelligence qui l'empêchait de beaucoup s'étendre, il n'aborda, au moins dans ce que nous avons de lui, que des points particuliers, qu'il approfondit sans doute, mais dont il ne fit pas une science; surtout il évita les conclusions, les applications qu'il y avait à en tirer, et manqua par là de popularité; il ne fut métaphysicien que pour les métaphysiciens, mais il le fut excellemment.

Près de lui nous rencontrons, à la même époque, un nom que nous y avons déjà vu à une époque précédente, M. de Gérando, dont les travaux sur l'histoire de la philosophie et le perfectionnement moral sont dignes de toute la reconnaissance des amis d'une philosophie sage et utile.

Enfin, M. Kératry, M. Massias, M. Bérard, M. Virey, viennent prendre place dans les rangs, et défendre, chacun à leur manière, la cause philosophique qu'ils ont embrassée: c'est un concours d'efforts de célébrités et de talens qui ne peut que bien servir au triomphe de leurs idées. Pour les gens qui ne jugent que sur parole, il y a là grave autorité, et pour ceux qui jugent par eux-

mêmes, il y a sujet d'examiner et matière d'instruction.

En terminant cet *Aperçu*, il nous reste à dire quelque chose d'une école dont nous n'avons pas parlé dans notre première édition, par la crainte bien naturelle de ne pas comprendre parfaitement les principes qu'elle professe; cette crainte, nous l'avons toujours, parce que, soit défaut de publicité, soit défaut d'exposition suivie et systématique, soit même encore défaut d'achèvement et de fixité, sa doctrine n'a pas cessé de nous sembler un peu vague et sujette, par conséquent, à être mal interprétée; mais un scrupule qu'on nous a fait naître, celui d'un oubli injurieux, nous a engagé à nous hasarder sur un terrain où, nous l'avouons, nous aimerions n'être entré qu'avec de plus amples renseignemens. Cette école est celle de M. Saint-Simon, ou si l'on veut, celle du *Producteur*, si on la désigne par le nom du *Recueil* qui, quelque temps, lui a servi d'organe.

M. Saint-Simon a eu le sentiment d'une vérité qui certainement ne lui est pas propre, mais pour laquelle il s'est passionné avec une ardeur de prosélytisme et une application d'esprit qui l'ont parfois bien inspiré. Il a conçu la société en général et la société française en particulier, comme en mouvement continuel de progrès et de perfectionnement. Qu'il ait bien vu la loi constante de ce progrès et de ce perfectionnement, qu'il l'ait tirée de l'histoire par une légitime induction, c'est

ce qui pourrait être contesté sans qu'il en résultât rien contre son idée, qui est celle d'un avancement imminent, d'une nouvelle organisation, à laquelle nous toucherions. Selon lui, ce qui a d'abord gouverné et dû gouverner le monde, c'est la force, représentée par les chefs et les soldats, c'est ensuite la foi, représentée par les prêtres, c'est enfin la raison, résidant dans les savans. Or, aujourd'hui, nous en sommes, nous arrivons au règne des savans; c'est l'âge d'or qui va s'ouvrir : *l'âge d'or qu'une aveugle tradition a placé jusqu'ici dans le passé est devant nous;* pour le hâter, il ne s'agit que de pousser de plus en plus les savans à l'empire, c'est-à-dire d'y pousser ceux qui excellent dans les idées, à quelque titre que ce soit, qu'ils les imaginent seulement, les *théorisent* ou les appliquent. Voilà à peu près dans sa généralité et dégagé de détails, qui ne sont pas toujours à son avantage, le point de vue systématique, auquel s'est arrêté M. de Saint-Simon.

Celui de M. A. Comte, jusqu'ici le plus distingué de ses disciples (nous ne parlons pas de M. Augustin Thierry (1), qui n'est pas resté dans leurs rangs, et à qui une toute autre gloire était réservée), s'en rapproche assez pour qu'on en sente l'analogie et la communauté : M. Comte pense que les sociétés ont trois âges intellectuels qu'elles parcourent gra-

(1) Auteur de l'*Histoire de la Conquête de l'Angleterre par les Normands*, et des *Lettres sur l'Histoire de France*.



duellement, l'âge de la foi, celui de l'hypothèse et celui de la science. Le premier est le temps de la pensée crédule; le deuxième, le temps de la pensée inventive; le troisième, celui de la pensée positive : théologie, métaphysique et théorie, voilà donc par où passent tous les peuples. Or, nous, aujourd'hui, notre temps de foi et d'hypothèse est fait; nous en sommes à la théorie, et voici ce que nous en avons, comme aussi ce qui nous en manque : l'astronomie, la physique, la chimie, sont achevées, ou à peu près; elles sont positives dans leurs principes; il ne s'agit que de les développer et de les appliquer, affaire de patience et d'occasion; mais la physiologie n'est pas au même point, ni en ce qui regarde les individus, ni surtout en ce qui regarde les sociétés : en fait de *théorie de la vie*, et plus particulièrement de la *vie sociale*, nous n'avons rien de complet ni d'arrêté. Voilà donc sur quoi la lumière devrait être portée, pour qu'enfin on eût la science qui apprendrait à l'homme à se conduire dans ses rapports avec ses semblables, comme avec les autres êtres de la nature : ce serait un vaste systême de matérialisme à achever pour en faire ensuite la loi de l'activité humaine dans toutes ses directions.

Nous croyons que M. A. Comte a eu la pensée de se livrer à ce grand travail philosophique, mais nous ne sachons pas qu'il ait encore rien publié sur ce sujet.

Nous ne nous arrêterons pas ici à faire la criti-

que du principe sur lequel repose tout le systême, le principe qu'il n'y a que de la matière; nous le retrouverons ailleurs, et le combattrons sous plus d'un rapport; nous nous bornerons à rechercher comment, ce systême supposé vrai et complet, l'auteur entendrait qu'il fût pratiqué, c'est-à-dire employé au Gouvernement.

Si nous n'avons pas sur ce point son opinion expresse, au moins avons-nous son opinion présumée, en la jugeant d'après celle des disciples de la même école.

Ils pensent que le régime de la liberté n'est qu'un régime de transition, que c'est l'état d'une société en expectative d'unité, la crise politique d'un pays qui n'a plus sa vieille croyance, qui n'a pas encore sa nouvelle foi, et qui, en attendant, laisse le jeu libre à toutes les opinions particulières; la liberté pour la liberté, sans autre but ultérieur et comme situation définitive, leur semble une chose contraire à la loi de la civilisation. Ils veulent bien qu'elle demeure jusqu'à ce que le systême qui doit succéder soit achevé et prêt à paraître, mais à ce moment, ils ne voudraient plus que l'*individualisme* continuât, et pour le faire rentrer dans l'ordre, ils commenceraient sans doute par les moyens d'enseignement et les voies de persuasion; mais ne finiraient-ils pas par l'autorité et la force qui l'appuierait? C'est au moins la marche ordinaire des opinions à unité, une fois qu'elles se sont mises en possession du Gouvernement. Ils

constitueraient donc, d'après leur point de vue, un corps de savans de tous les degrés, qui, pour réorganiser la société, réorganisant les intelligences, simples professeurs à l'origine, et se bornant à démontrer, ne se proposeraient d'abord que d'éclairer et de régner par la lumière; mais, en cas de résistance, de contradictions vives et prolongées, que feraient ces chefs spirituels? s'en tiendraient-ils au pouvoir de convaincre d'absurdité les esprits en révolte, se contenteraient-ils de raisonner, ou, pour le triomphe de la science, n'imposeraient-ils pas la foi, et n'useraient-ils pas de rigueurs? en sorte qu'insensiblement, de savans devenant prêtres, et de prêtres, magistrats, soldats, etc., ou du moins ayant à eux des prêtres, des magistrats, des soldats, et cela sans liberté, c'est-à-dire sans opinions, élections, ni législatures libres, ils pourraient bien se laisser aller à la tyrannie au nom de la raison, comme d'autres s'y sont laissé aller au nom de la religion ou de la royauté: voilà ce qui serait à craindre avec le temps.

Mais, dans tous les cas, il faudrait, pour que le règne d'un système s'établît ainsi dans la société, que ce système fût vrai, d'une infaillible vérité; l'infaillibilité seule justifierait la souveraineté qu'il affecterait. Or, non-seulement le système que laissent percer les *producteurs* ne paraît pas vrai de cette vérité et prête à de graves objections, mais aucun système, nous le croyons, de long-temps du

moins, n'aura ce caractère; et si jamais il en vient un, ce ne sera ni demain, ni dans des années, ni peut-être même dans des siècles : l'humanité est encore bien loin du temps où elle aura pour se conduire cette idée claire et parfaite des êtres et de leurs rapports, qui n'est autre chose que la toute science.

C'est pourquoi, au lieu de songer à finir le régime de la liberté, il vaudrait mieux s'occuper de le consolider et de le perfectionner. Au lieu d'y voir une crise qu'il s'agirait de mettre à terme, il conviendrait mieux d'y reconnaître un mode de développement qu'il importe de conserver, de continuer, d'améliorer : sa loi n'est pas l'anarchie, l'isolement et la dissolution, c'est l'existence libre des individus, à la condition de ne pas se nuire, c'est l'harmonie par la paix, c'est la force qui naît de l'harmonie, c'est aussi de l'unité, mais une unité vraie et non factice. La liberté n'est pas incompatible avec l'organisation ou la réorganisation; elle la repousse quand elle est arbitraire, mais elle l'accepte quand elle est légitime; elle se prête à tout ce qui est ordre; elle s'arrangerait de l'ordre des *producteurs*, si elle le trouvait vrai et naturel : aussi, qu'ils ne s'inquiètent pas de leur système; si jamais il devient science, théorie positive et exacte, il fera son chemin de lui-même, il gagnera les esprits par sa propre vertu, il vaincra par l'évidence. Rien ne dispose mieux les consciences à recevoir la lumière que le régime de la liberté; celui de la

foi, celui de la force, leur imposent, les oppriment, les paralysent en quelque sorte, et leur ôtent ce sens vif et dégagé, cette curiosité et cette aptitude, qui sont si favorables aux idées nouvelles; l'autre leur donne, au contraire, toutes ces facultés au plus haut point: il n'y a pas d'homme qui résiste moins à la vérité que celui qui est libre et qui le sent bien. Nous le répétons, que les philosophes dont il s'agit s'en fient à la liberté pour le succès de leurs idées; après la vérité, qu'il leur faut, et sans laquelle rien ne se peut, elles n'ont pas de meilleur appui.

Du reste, s'il est un point sur lequel nous sympathisions avec eux, c'est celui de la nécessité d'une réorganisation morale: la société a besoin d'une doctrine nouvelle ou renouvelée, d'une philosophie ou d'une religion, qui, remplaçant dans les consciences une foi qui n'y fait plus rien, et substituant ses principes aux dogmes éteints qui y sommeillent, apporte aux ames une moralité dont elles ne sauraient se passer long-temps. Travailler à cela est une bonne œuvre, une œuvre qui ne vient à la pensée que d'esprits élevés et généreux, et, s'il est vrai que les *producteurs* mettent à cette tâche philantropique zèle ardent et persévérance, bien qu'à notre avis ils ne soient pas dans le vrai, ils méritent, par leurs tentatives, estime, encouragement et attention. Leurs efforts ne seront pas perdus, et concourront pour leur part à hâter le moment de cette restau-

ration morale, dont ils ont en eux le sentiment.

Arrêtons-nous ici. Nous touchons au terme du mouvement que la philosophie a suivi depuis la révolution jusqu'à nos jours. Nous en avons tracé l'esquisse, entrons maintenant dans les détails, et prenons les hommes un à un.

ÉCOLE SENSUALISTE.

CABANIS.

Né en 1757, mort en 1808.

Descartes avait ce qu'il fallait pour triompher de *l'école*, et devenir le philosophe de son siècle : indépendance et puissance de génie, nouveauté de systême, hardiesse d'idées, vivacité et adresse pour attaquer et se défendre, tout devait contribuer à répandre et à établir ses doctrines : aussi, le cartésianisme eut bientôt gagné les esprits ; il décida la vocation de Mallebranche, il enchanta le génie de Fénélon, il eut la foi de Bossuet, et il prêta des vues à Spinosa et à Leibnitz. Toutefois, il devait, avec le temps, perdre de son autorité : il avait quelques côtés évidemment trop faibles pour satisfaire la raison sévère et difficile du dix-huitième siècle ; et, comme alors en France, sur l'avis de Voltaire, on commençait à étudier les ouvrages de Locke, et qu'on y trouvait des théories dont le sens commun s'accommodait mieux que de celles de Descartes, on laissa la philosophie des *Méditations* pour celle de l'*Essai sur l'entendement humain ;* on changea de croyance : et bientôt Condillac, habile à réduire à leur plus simple expression les idées du philosophe

anglais, fut le maître commun de tous ceux qui se livrèrent après lui aux recherches philosophiques. Il y eut certainement, à cette époque, d'autres philosophes en crédit, Helvétius, d'Holbach, Diderot; mais, comme ils avaient plutôt une opinion qu'un systême, ou que leur systême parut d'abord défectueux, Condillac seul fit école, grace à l'exactitude de son langage, à la simplicité de ses déductions, et au caractère de ses doctrines, qui étaient tout-à-fait dans l'esprit du temps.

Cabanis fut au nombre de ses disciples. Esprit sérieux, et de grande activité, il s'appliqua d'abord aux lettres, dont il espérait quelque gloire; mais, comme il n'y trouva pas de quoi contenter son opiniâtre curiosité et ce grand besoin d'occupation qu'il éprouvait et qui le plongeait dans l'ennui, il se tourna vers des travaux plus forts et mieux faits pour captiver sa pensée; il se livra à la médecine, et en même temps cultiva la philosophie. Déjà familier avec les principes de Locke, dont il avait commencé de bonne heure à lire et méditer les ouvrages, il était bien préparé par cette étude à comprendre et à croire Condillac; ajoutez à cela qu'il vécut dans sa société, qu'il eut son amitié, qu'il reçut de lui, dans de fréquens entretiens, des lumières qui durent de plus en plus disposer son esprit en faveur de la doctrine nouvelle : voilà où en était Cabanis lorsque la révolution commença. En ce moment la politique l'entraîna et ne lui permit guère de suivre des études qui demandent tant

de calme et de tranquillité d'esprit; mais, dès qu'il put retrouver quelque loisir, il reprit ses travaux, et s'occupa dès lors de son grand ouvrage sur les *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1).

Son point de départ fut le *Traité des Sensations*. Condillac avait expliqué tous les faits de l'ame par la sensation; Cabanis accepta son système, mais il eut la pensée de le compléter en reconnaissant la nature et l'origine de la sensation, et ses recherches le conduisirent à la doctrine que nous allons exposer.

Il n'est pas certain que chez tous les animaux la sensation, ou plutôt la sensibilité, soit une propriété des nerfs; car il en est, tels que les polypes et les insectes infusoires, qui sentent, et cependant paraissent privés de tout appareil nerveux; mais dans les organisations qui se rapprochent de celle de l'homme, et dans celle de l'homme en particulier, ce sont exclusivement les nerfs qui possèdent la sensibilité. Une expérience bien simple le démontre : on n'a qu'à lier ou couper les troncs des nerfs d'une partie, et aussitôt elle devient insensible.

Du reste il n'y aurait jamais de sensation parfaite, si après l'impression reçue il ne se faisait une réaction du centre de l'organe vers les extrémités; en sorte que la sensibilité ne se déploie tout-à-fait qu'en deux temps distincts. Dans le premier, elle

(1) Paris, 1802, 2 vol. in-8°.

agit, dans le deuxième elle réagit; dans le premier elle reflue de la circonférence au centre de l'organe, dans le deuxième elle revient du centre à la circonférence : on dirait un fluide qui, soudain dégagé dans les nerfs par la présence de quelque cause, n'a son plein effet qu'après les avoir parcourus dans deux sens opposés.

Quoi qu'il en soit, c'est dans les nerfs que réside la sensibilité, et par suite toutes les facultés morales, l'intelligence, la volonté, etc. L'homme n'est un être moral que parce qu'il est sensible; il n'est sensible que parce qu'il a des nerfs : les nerfs, voilà tout l'homme.

Tels sont les principes qu'on trouve développés dans le livre des *Rapports*.

Avant de les juger, il faut d'abord en admirer l'extrême simplicité : une impression reçue, l'action et la réaction des nerfs, le sentiment qui en est la suite, voilà toute la théorie. Plus de difficultés sur les rapports du physique et du moral : le moral et le physique ne sont plus entre eux que comme l'effet et la cause; l'un suit de l'autre, et le sentiment est tout à la fois le dernier terme des phénomènes qui constituent la vie, et le premier de ceux qui se rapportent à l'esprit.

Remarquons encore avec quelle facilité cette théorie se prête à une foule d'applications particulières : on sait, par exemple, que l'âge, le sexe, le tempérament, le régime, le climat, exercent une grande influence sur le moral des individus; rien de si sim-

ple à concevoir, ce sont là autant de circonstances qui affectent et modifient le système nerveux, et par le système nerveux la sensibilité, l'intelligence, la volonté, etc. Remontez aux causes qui font impression sur les nerfs, à l'état des nerfs, au sentiment qui en résulte, et vous pourrez aisément vous rendre compte de tous les phénomènes moraux de l'ame humaine.

Mais tout cela est-il la vérité? Et d'abord, ce qui est vrai, c'est que, dans l'état actuel de notre existence, l'action régulière des nerfs est une condition nécessaire de tout sentiment, de toute perception, de toute idée; je n'en excepte pas même celle du *moi*, car elle ne nous vient qu'au moment où nous avons une sensation, et il n'y a point de sensation sans affection nerveuse. Que, dans une autre vie, et au sein de rapports tout autres que ceux dans lesquels nous sommes ici-bas, nous sentions, si nous devons sentir, par une cause tout-à-fait différente, c'est non-seulement possible, c'est probable au dernier point; mais, dans notre condition présente, l'exercice et le développement de cette faculté dépendent nécessairement du système nerveux.

Il ne faut pas nier cette vérité, et il ne faut pas non plus s'en effrayer, car il ne s'ensuit aucune conséquence fâcheuse : la reconnaître, c'est simplement avouer, ce qui est bien évident, que les nerfs sont les conditions ou les organes de la sensation; mais ce n'est pas dire qu'il n'y a pas un principe, un et simple, qui, mis en rapport avec le centre géné-



ral, les centres particuliers, avec toutes les parties du système nerveux, ne sente en lui, dans son *moi*, les impressions que lui transmettent les nerfs; ce n'est rien dire contre l'existence et la simplicité de l'ame; ce n'est, surtout, pas une raison pour penser avec Cabanis que la sensibilité est une faculté des nerfs : on peut admettre avec lui tout ce que l'expérience physiologique apprend de l'influence qu'exerce l'organisation sur le moral, et cependant ne pas regarder le moral comme le résultat de l'organisation.

Et, en effet, de grandes difficultés s'élèvent contre cette hypothèse. En premier lieu on ne comprend pas bien comment le sentiment résulte de l'action et de la réaction des nerfs. La raison de l'action se voit : c'est la cause qui affecte l'organe sensitif, le stimule et l'ébranle; mais la réaction, d'où vient-elle? d'où vient cette nouvelle action qui se répand dans l'organe, du centre à la circonférence, comme l'autre de la circonférence au centre? qu'y a-t-il aux extrémités intérieures des nerfs pour renvoyer l'action vers les extrémités extérieures? ne faudrait-il pas pour cela quelque agent particulier, intérieur et secret, qui fît impression du dedans au-dehors comme l'agent extérieur du dehors au-dedans? En second lieu, on prête le sentiment aux nerfs; mais, s'ils sentent, ils ont conscience des impressions qu'ils reçoivent; ils se voient affectés; ils ont l'idée de leur manière d'être, de leur existence, de leur *moi*; ils sont *moi* à leurs propres yeux; ils sont

moi, ou, s'ils ne le sont pas, ils ne sont pas doués de sensibilité; car sentir, c'est se voir, se savoir affecté de telle ou telle façon. Or, si on admet que les nerfs sentent, qu'ils sont *moi*, tout nerf a sa personnalité; il y a en nous autant de *moi* que de nerfs; il y a pluralité de *moi*. Cette conséquence ne saurait s'accorder avec l'idée claire et certaine que nous avons de l'unité de notre personne.

Mais peut-être dira-t-on : quoiqu'il y ait un grand nombre de nerfs, il n'y a qu'un *moi*. En effet, tous ces nerfs n'ont leur propriété de sentir qu'autant que des points extérieurs auxquels ils aboutissent se rapprochent à l'intérieur, se combinent entre eux, se concentrent, se réunissent dans un même centre, et de cette manière sentent en commun, et n'ont plus qu'une ame, qu'une pensée, qu'un *moi* : ainsi se fait l'unité du *moi*. Mais n'est-ce pas là confondre les mots avec les choses? n'est-ce pas prendre une unité simplement nominale pour une unité réelle et véritable? Ce centre nerveux, qu'on regarde comme *un*, est-il autre chose qu'une collection de nerfs désignés par un nom commun? est-il autre chose que des nerfs concentrés? et encore une fois, si la propriété de ces nerfs est de sentir, ne doivent-ils pas être *moi* chacun à leur manière, et former, quelle que soit d'ailleurs l'intimité de leurs rapports, une pluralité de *moi*, et non un *moi*, un de cette unité que nous atteste la conscience (1)?

(1) Nous n'avons sans doute pas besoin d'avertir nos lecteurs





Malgré ces défauts de vérité que la critique a le droit de relever dans l'ouvrage de Cabanis, il n'est pas moins un des plus beaux monumens dont puisse s'honorer la philosophie du dix-neuvième siècle. Il présente un tableau si complet et si frappant de tous les genres d'actions que la nature extérieure et les organes exercent sur le moral des individus, que la foi du spiritualiste lui-même est un moment ébranlée. Pour revenir du premier effet qu'il produit sur la pensée, il faut toute la raison du philosophe, qui, sachant bien que l'homme n'est ni tout esprit ni toute matière, se défie d'une hypothèse dans laquelle il y a plus de simplicité que dans la nature, lui demande un compte sévère de tous les faits qu'elle prétend expliquer, et aperçoit enfin comment elle est exclusive et inexacte.

Lorsque le livre des *Rapports du physique et du moral* parut (1), il eut un grand succès. Écrit d'une

que nous ne prétendons pas avoir traité ici toute la question du spiritualisme. Nous n'avons fait qu'opposer à l'argument de Cabanis l'argument qui y répond : c'est une critique toute spéciale, et non une discussion générale. Ailleurs, et particulièrement au chapitre de M. Broussais et de M. Bérard, la question reviendra. Alors nous la reprendrons et l'examinerons de nouveau. Peut-être s'éclaircira-t-elle et semblera-t-elle à la fin d'une solution satisfaisante. Nous n'avons pas dû tout dire de suite, mais nous borner uniquement à ce qui convenait à notre sujet.

(1) Cet ouvrage a été imprimé pour la première fois de 1798 à 1799, dans les Mémoires de l'Institut, section des Sciences politiques et morales. L'auteur le fit réimprimer séparément en 1802 sous le titre de *Traité du Physique*, etc., qu'il a con-

manière simple, claire et élégante, riche d'idées neuves et variées, plein de science sans être technique, consacré d'ailleurs à des questions importantes, difficiles et curieuses, il dut faire une grande impression sur le public. Depuis long-temps on n'avait point eu un ouvrage de ce genre aussi fort et aussi satisfaisant. Les médecins surent gré à l'auteur de la savante explication physiologique qu'il donnait du moral de l'homme; les philosophes, même ceux qui n'adoptèrent pas son explication, aimèrent à voir exposer avec lumière tous les rapports qui unissent l'ame au corps; les demi-savans crurent, à la facilité avec laquelle ils le lisaient, apprendre deux sciences à la fois, la physiologie et la psychologie; chacun profita ou crut profiter de ses idées.

Cependant, il faut le dire, ses doctrines pouvaient avoir un effet fâcheux : elles conduisaient, en morale, à un sensualisme étroit et grossier; en politique, au mépris de l'homme, de ses droits et de ses plus nobles facultés; en religion, à l'incrédulité sur des dogmes consolans et salutaires; et ce sont là de graves conséquences. Cabanis ne les voulait pas, mais sa philosophie, plus forte que sa volonté, les entraînait : c'était une chose inévitable. Nous insisterions davantage sur ce point, s'il

servé à sa seconde édition en 1803, accompagné d'un traité raisonné servant de table analytique, par Destutt de Tracy. Après la mort de Cabanis, on a substitué dans le titre le mot de RAPPORT à celui de TRAITÉ.

n'était de mode aujourd'hui de déclamer contre le matérialisme; si surtout l'attaquer, ce n'était pas seulement le traduire au tribunal de la science pour le convaincre de simple erreur, mais le désigner aux poursuites d'une philosophie fanatique qui voudrait le punir comme un crime. Pour notre objet nous en avons dit assez (1).

Nous avons exposé les principes généraux de la philosophie de Cabanis tels qu'ils nous ont paru développés dans le livre des *Rapports du physique et du moral*. Nous allons les présenter ici tels que nous les avons trouvés dans sa *Lettre sur les causes premières* (2).

Cabanis pense, dans son premier ouvrage, que l'ame n'est point un principe à part, un être réel, mais un résultat du système nerveux.

Dans sa *Lettre*, il pense au contraire que l'ame, ou le principe vital, doit être regardé, non comme « le résultat de l'action des parties, ou comme une « propriété particulière attachée à la combinaison « animale, mais comme une substance, un être « réel, qui, par sa présence, imprime aux organes « tous les mouvemens dont se composent leurs « fonctions; qui retient liés entre eux les divers élé-

(1) Nous ferons ici une remarque analogue à celle que nous avons faite plus haut; nous ajournons les développemens, parce qu'ils viendront mieux ailleurs.

(2) *Lettre posthume et inédite à M. F***, sur les causes premières*, avec des notes de F. Bérard, in-8°. *Paris*, 1824.

« mens employés par la nature dans leur composi-
« tion régulière, et les laisse livrés à la décompo-
« sition, du moment qu'il s'en est séparé définitive-
« ment sans retour. » Et les principales raisons qu'il donne à l'appui de son opinion nouvelle sont tirées de l'impossibilité d'expliquer la formation, l'animation, la conservation et la réparation des différentes parties de l'organisme, sans une force vivante et vivifiante qui les pénètre et s'y maintienne tout le temps que le veulent les lois de la nature.

Le changement de doctrine est sensible; mais comment l'expliquer? Cabanis ne rend pas compte des motifs qui l'y ont déterminé. S'il faut en croire l'éditeur, cédant, par condescendance, plutôt que par conviction, à l'esprit dominant de son époque, il n'aurait donné une couleur matérialiste à ses idées que par respect humain, et dans la liberté du commerce intime il aurait avoué ses doutes et ses incertitudes; plus tard, éclairé par de plus sérieuses réflexions, et penseur plus sincère et plus libre, il serait arrivé à des croyances à la fois plus vraies et mieux arrêtées. Tout cela n'est pas impossible; mais nous aimons mieux croire que d'abord, tout préoccupé du dessein de compléter le *Traité des Sensations* par une théorie physiologique, il a compté pour peu de chose dans cette étude l'essence même et la nature de la sensation; qu'il en a recherché les conditions organiques, en s'attachant principalement à voir comment, modifiées par l'âge, le sexe, le tem-

pérament, etc., elles modifient à leur tour la sensation; et, du reste, prenant la sensation comme on la prenait alors, l'expliquant comme on l'expliquait, il a pu dire qu'elle réside dans les nerfs, qu'elle est la propriété du système nerveux. Mais, revenant ensuite avec plus de soin sur le point de vue psychologique de son sujet, et voulant l'éclaircir à fond, il aura retiré de cet examen les idées consignées dans sa *Lettre*. Tant qu'il n'a été que physiologiste, il n'a eu qu'une vue incomplète de son objet; en se livrant à la philosophie, il s'est placé plus près de la vérité. Rien de mieux pour la science qu'un tel mouvement d'esprit; il prouve, dans une intelligence, non pas instabilité et inconséquence, mais force, étendue, et progrès. La gloire de Cabanis eût été de développer dans un long ouvrage le système psychologique dont il n'a donné qu'une ébauche dans sa *Lettre*.

Quant à ses opinions religieuses, indiquées à peine et nullement discutées dans le livre des *Rapports*, il les présente ici d'une manière plus positive. Après avoir établi, par les raisonnemens les plus solides, l'existence, l'intelligence et la volonté d'une cause première et universelle, il ajoute : « L'esprit de l'homme n'est pas fait pour comprendre que tout cela (les phénomènes de la nature) « s'opère sans prévoyance et sans but, sans intelligence et sans volonté. Aucune analogie, aucune vraisemblance ne peut le conduire à un « semblable résultat; toutes au contraire le portent

« à regarder les ouvrages de la nature comme pro-
« duits par des opérations comparables à celles de
« son propre esprit dans la production des ouvra-
« ges les plus savamment combinés, et qui n'en
« diffèrent que par un degré de perfection mille
« fois plus grand : d'où résulte pour lui l'idée d'une
« sagesse qui les a conçus, et d'une volonté qui les
« a mis à exécution, mais de la plus haute sagesse,
« et de la volonté la plus attentive à tous les dé-
« tails, exerçant le pouvoir le plus étendu avec la
« plus minutieuse précision. » Et plus loin : « Je
« l'avoue, il me semble, ainsi qu'à plusieurs philo-
« sophes auxquels on ne pouvait pas d'ailleurs re-
« procher beaucoup de crédulité, que l'imagina-
« tion se refuse à concevoir comment une cause ou
« des causes dépourvues d'intelligence peuvent en
« douer ces produits; et je pense, avec le grand
« Bâcon, qu'il faut être aussi crédule pour la re-
« fuser d'une manière formelle et positive à la cause
« première, que pour croire à toutes les fables de
« la mythologie et du Talmud. »

Telle est en somme la *Lettre* de Cabanis; nous regrettons que M. Bérard, qui en est l'éditeur, en relevant les erreurs philosophiques qui peuvent encore s'y trouver, n'ait pas plus insisté sur ce qu'il y a de grand et de beau dans cette conversion d'un esprit supérieur qui passe, par un motif purement scientifique, d'un système incomplet à une théorie plus large et plus voisine de la vérité : c'était le cas de demander réparation pour la mémoire d'un hom-

me dont le génie a été si souvent mal jugé et calomnié ; la critique devait avoir le ton de l'admiration plutôt que celui de la sévérité et de l'amertume, pour se montrer vraiment équitable et impartiale. De cette manière, elle n'aurait pas eu l'air d'être dirigée par l'esprit de secte et de parti, et M. Bérard lui-même, mieux jugé, ne paraîtrait pas à quelques personnes avoir usé de la pièce qu'il a publiée dans un intérêt étranger à celui de la vraie philosophie.

M. DESTUTT DE TRACY,

Né en 1754.

Cabanis, comme on l'a vu, s'est peu occupé de la sensation, et s'il est sensualiste, c'est bien moins par l'étude qu'il fait de cette faculté, que par l'hypothèse physiologique qu'il propose pour l'expliquer. Il tient au *condillacisme* plus comme naturaliste que comme philosophe. Il y a peu d'idéologie dans son livre des *Rapports*. C'est le contraire chez M. de Tracy : il adopte implicitement le principe physiologique de Cabanis, mais il ne l'expose ni ne l'analyse ; en revanche, il présente une théorie de la sensation qui peut servir de complément à l'autre partie du système : il est le métaphysicien de l'école dont Cabanis est le physiologiste.

Le caractère qui nous paraît dominer dans son esprit est le désir et le talent de la simplicité logique : il se complaît et excelle à abstraire, à généraliser, à réduire une idée à sa plus simple expression : analyste plus qu'observateur, il raisonne avec rigueur sur les données dont il part ; mais pour avoir ces données, pour les avoir complètes, il n'a pas assez recours au procédé qui les fournit ; il ne prend point assez garde aux faits, et en vient trop vite à l'analyse : l'art même avec lequel il l'emploie et la manie, cette facilité supérieure à formuler ses

idées, à les mettre en équations, à les traiter comme des équations, cette habitude d'algébriste portée dans la philosophie, a des inconvéniens qui doivent nuire à la pure observation : elle ne laisse pas faire la conscience ; elle la gêne et la paralyse ; elle lui ôte cette vue large qui s'étend à tous les faits, les saisit tous, les embrasse tous ; elle lui donne la netteté, mais c'est aux dépens de la vérité ; elle la précise, mais la réduit ; elle en fait un sens mathématique, au lieu de la laisser ce qu'elle doit être, un sens moral et psychologique.

La manière de M. de Tracy a quelques-uns de ces défauts : son *Idéologie* (1) satisfait, quand on n'y considère que le raisonnement, mais quand on en examine les principes, on les trouve en plus d'un point inexacts et défectueux : il est trop logicien et pas assez psychologue.

Sa théorie de la pensée est par là même très-simple : la pensée, selon lui, n'est autre chose que la sensation, ou plutôt la sensibilité, dont la sensation est l'exercice. La sensibilité est susceptible de divers genres d'impression : 1° de celles qui résultent de l'action présente des objets sur les organes ; 2° de celles qui résultent de leur action passée, au moyen d'une disposition particulière que cette action a laissée dans les organes ; 3° de celles des choses qui ont des rapports entre elles et peuvent être comparées ; 4° de celles enfin qui naissent de nos besoins, et nous

(1) *Élémens d'idéologie*, 3e édition, 3 vol. in-8°, 1817.




portent à les satisfaire. Quand la sensibilité perçoit les premières, elle sent purement et simplement; quand elle perçoit les secondes, elle ressent ou se souvient; quand les troisièmes, elle sent des rapports, ou juge; et quand les quatrièmes, elle a des désirs, ou veut: elle est ainsi successivement, et selon la nature de ses objets, pure perception, mémoire, jugement et volonté, c'est-à-dire qu'elle est le principe de toutes nos facultés; car il n'en est aucune qui ne revienne à l'une des formes qu'elle peut prendre.

Cette théorie est très-simple, nous le répétons, et d'une expression très-exacte; mais est-elle aussi vraie qu'elle est logique, et aussi large qu'elle est précise? C'est une question à laquelle il y aurait à répondre par bien des objections; nous ne les présenterons pas toutes; mais celles que nous ferons suffiront sans doute pour justifier le jugement que nous portons.

Commençons, pour aller plus vite, par écarter celles qui sont relatives à l'opinion physiologique que l'auteur partage avec Cabanis sur l'origine et la nature de la faculté de sentir; cette opinion n'est chez lui ni assez développée ni assez expresse pour que nous nous arrêtions à la combattre, nous en aurons mieux l'occasion ailleurs, et nous l'avons déjà eue précédemment.

N'insistons pas non plus sur la fausseté qu'il peut y avoir à reconnaître la sensation pour principe de la connaissance, et sur les conséquences fâcheuses

qui dérivent, en plus d'un genre, de cette erreur psychologique : cette discussion aura son tour.

Ne remarquons même qu'en passant que, pour être réduite à la sensation, la pensée n'en doit pas moins avoir toutes les facultés qui lui sont propres, et que M. de Tracy, dans son système, ne lui en accorde que quelques-unes. En effet, s'il lui attribue la *perception*, la *mémoire*, le *jugement* et la *raison*, il y a d'autres manières de voir, telles que la *généralisation* et l'*imagination*, dont il ne lui tient aucun compte, ou qu'il suppose à tort identiques à celles qu'il lui prête. Ainsi la *généralisation* n'est pas la *perception*, le *souvenir*, ni le *jugement*, quoique certainement elle les présuppose : elle est le pouvoir de saisir ce qu'il y a de général et de commun dans un certain nombre de faits observés et comparés. De même l'*imagination* : elle s'aide sans contredit de la *perception* et de la *mémoire*, mais c'est pour faire quelque chose de plus, c'est pour se représenter en idée, tout autres qu'elles ne sont réellement, les choses senties et rappelées.

Mais il est un fait assez important sur lequel, avant tout, nous fixerons notre attention, parce qu'il nous semble méconnu, ou du moins négligé par l'auteur de l'*Idéologie* : ce fait est celui de la vue *instinctive* et *réfléchie*.

Quand l'ame vient d'avoir la pensée et commence à en jouir, son début n'est pas l'idée, c'est la simple perception ; ce n'est pas la connaissance, c'est la notion ou l'intuition : la lumière est venue, et elle

voit ; un objet se montre, et elle le sent : il n'y a rien là que de fatal. Elle n'est pas inerte en cet état, car, en devenant intelligente, en passant si rapidement du sommeil au réveil, de l'ignorance au sentiment, elle agit et se modifie, même avec une grande vivacité ; mais elle ne se possède ni ne se gouverne : attirée et ravie par le spectacle qui la frappe, elle s'y fixe tant qu'il la captive ; elle le quitte dès qu'un autre vient. Toute aux objets qui la séduisent, elle ne se tient pas de curiosité ; et cela dure jusqu'à ce qu'elle ait appris à modérer son regard, à se recueillir et à réfléchir : encore souvent arrive-t-il qu'à l'apparition d'une nouveauté elle s'oublie malgré tout, et retourne d'entraînement à ces vives et simples perceptions.

Par là même qu'elle ne fait alors que céder naïvement aux impressions qu'elle reçoit, elle ne s'efforce ni ne se contraint, elle se laisse aller, s'abandonne, court à tout, embrasse tout, et, sauf à ne voir que par masses, accueille tout dans son idée. Aussi n'y a-t-il alors si haut sujet qui lui échappe, si grande vérité qu'elle n'aborde ; elle saisit tout ; seulement c'est sans science, sans raison, comme un enfant, avec la facilité et la crédulité d'un enfant. De là sans doute des erreurs, et de singulières illusions ; mais de là aussi la grandeur et la poésie de ses points de vue, surtout si elle est encore à son premier âge de naïveté : car alors elle prend les choses telles que Dieu les a faites ; elle ne songe pas à les expliquer, à y mêler des systêmes. Il n'y a pas

l'ombre de philosophie dans le regard qu'elle y porte : elle admire, elle adore ; elle ne cherche ni ne raisonne : une sorte de mystère religieux règne à ses yeux sur l'univers ; mais elle n'en est point troublée, elle en jouit plutôt : c'est comme une lumière demi-éclose, qui, ne marquant que les masses, ne lui envoie que des images simples, vastes et imposantes. A cet aspect, elle s'inspire, elle s'anime, se remplit de la plus pure poésie, de la seule peut-être qui soit de cœur, et elle l'exhale aussitôt en chants d'amour et de religion.

En même temps lui apparaissent des objets qui par eux-mêmes sont si simples et si clairs, qu'à peine présens, ils lui laissent voir ce qu'au sein de leurs circonstances accidentelles et variables ils ont d'essentiel et d'absolu ; il ne lui faut qu'y regarder, pour y saisir un principe : point d'expériences à tenter, point d'observations à faire, point de comparaisons à établir ; rien de ce qui mène par la réflexion aux généralités inductives. D'un coup d'œil, de prime abord, elle sent ce qu'il y a là de constant et d'universel ; elle le trouve comme d'instinct, sans y penser ni le vouloir ; et, quand elle a sous les yeux des vérités de cette espèce, elle ne se dit, comme quelquefois, *il me semble, il me paraît;* elle dit, *il est ;* et cela sans hésiter, sans chercher un moment. Ce n'est pas une opinion, c'est un axiome qu'elle possède, c'est de la foi la plus ferme et en même temps la plus vraie : c'est de la pure révélation ; seulement c'est une révélation qui ne

porte pas sur des mystères, mais sur des principes rationnels, et si ces principes ne peuvent être ni démontrés, ni expliqués, ils n'en ont nul besoin : ils sont aussi intelligibles que possible, rien n'est plus compréhensible. De ce nombre sont tous les axiomes physiques, mathématiques, métaphysiques et moraux, comme, par exemple : *Tout corps est étendu, figuré, etc.; la ligne droite, etc.; tout effet suppose une cause ; rendre à chacun ce qui lui appartient, etc.*

Qu'on y fasse attention, aucune de ces vérités, ni de celles qui leur ressemblent, ne se montre à nos yeux dans quelque cas particulier, sans qu'aussitôt nous ne soyons frappés de leur invariable généralité ; et jamais il ne nous arrive, faute de lumière et de certitude, de nous y prendre à plusieurs fois pour porter notre jugement ; nous n'avons ni la nécessité ni le pouvoir d'user de telle prudence ; du premier coup nous prononçons avec pleine conscience et d'une manière irrévocable. La liberté, cette faculté qui se mêle plus ou moins à toutes les idées expérimentales, n'intervient point ici ; tout se fait sans elle et avant elle ; elle peut aider à *observer*, mais non pas à *opérer* le phénomène dont il s'agit ; elle en peut faire la *philosophie*, elle n'en saurait faire l'*opération*. L'*Idéologie* de M. de Tracy ne reconnaît bien ni l'origine générale des idées de cette espèce, ni les circonstances particulières dans lesquelles naît chacune d'elles. Celle de Reid et de Kant est beaucoup plus satisfaisante,

et les développemens lumineux et les heureuses simplifications que M. Cousin y a ajoutés ont achevé d'éclaircir, autant que le permettent les matières, la question si débattue des *premiers principes*, des *catégories* ou des lois de l'entendement.

M. de Tracy n'a tenu presque aucun compte de cette disposition d'esprit; il a mieux expliqué la *réflexion*, particulièrement en ce qui regarde le procédé du raisonnement. Il en expose une théorie simple et ingénieuse à la fois. Il la fonde sur ce principe, que, dans une suite de propositions, le premier terme renfermant le second, et le second le troisième, etc., le premier renferme nécessairement et le troisième et le quatrième, et tous les autres jusqu'au dernier. Il consacre une partie de sa *logique* à développer et à appliquer ce principe fondamental. Il s'arrête avec complaisance à en établir la vérité, à en montrer l'utilité, et il y parvient avec bonheur. Mais il y a dans la *réflexion* autre chose que le raisonnement : il y a aussi l'*observation*. L'auteur la reconnaît, mais il ne l'analyse pas; il la recommande en passant, mais il ne l'enseigne pas expressément; il n'en dit pas tous les actes, il n'en donne pas le procédé : c'est une omission assez importante; nous nous bornons à l'indiquer. En rendant compte ultérieurement de la *préface* de M. Jouffroy, nous tâcherons de faire voir comment on pourrait la réparer.

Passons à un autre point. Selon nous il y a trois grands faits dans l'ame humaine, l'intelligence, la

passion et la liberté. On peut sans doute dans ses recherches se borner à l'un des trois, à l'intelligence par exemple, et ne s'occuper en conséquence que de pure et simple idéologie : c'est à cela qu'en général s'est borné M. de Tracy. Cependant, comme il a aussi touché aux autres faits, qu'il en a eu une opinion, nous examinerons si sous ce rapport sa philosophie ne prête pas à quelques critiques particulières. Et d'abord pour la liberté, si nos souvenirs ne nous trompent pas, il la considère seulement comme le pouvoir de faire, comme la puissance : elle est à ses yeux l'acte physique au moyen duquel la volonté s'accomplit et se réalise ; c'est à ce titre qu'il l'admet, et à ce titre uniquement. Ainsi l'homme est libre en tant qu'il peut ; plus il peut, plus il est libre ; il n'a d'indépendance que dans l'empire : ceci a besoin d'explication. Si la liberté est dans la puissance, et seulement dans la puissance, elle n'est certainement pas dans ce qui précède la puissance : dans la volonté, qui la met en jeu ; dans le conseil, qui la prépare ; dans le sentiment, qui la provoque ; elle n'est dans rien de ce qui préexiste à l'acte propre qui la constitue : il y a donc fatalité partout ailleurs que dans l'exécution ; mais l'exécution elle-même ne dépend-elle pas de la volonté, n'en est-elle pas le résultat, n'en a-t-elle pas le caractère, et par conséquent la fatalité ? est-elle libre dans le sens que d'ordinaire on donne à ce mot ? C'est certainement de la puissance, mais est-ce du libre arbitre ? est-ce cette faculté de se posséder, ce pou-

voir sur soi-même en vertu duquel l'homme se contient, délibère, se résout, et réalise sa volonté? est-ce bien de la liberté? Non: de fait, c'est de la nécessité, c'est quelque chose de fatal; c'est de la force, et rien de plus; et on peut bien, sans contredit, tenir compte de ce phénomène; il le faut même, pour ne pas laisser une lacune dans la science. Mais il importe de ne pas lui sacrifier un autre fait qui a aussi ses droits, le fait réel de la liberté: or, nous ne voyons pas que M. de Tracy l'ait reconnu, comme il le devait; il l'a nommé, mais ne l'a pas vu, ou, pour mieux dire, en le nommant il en a vu un différent: sa liberté n'est que le mot; il méconnaît la réalité. Nous ne disserterons pas longuement pour prouver que l'homme est libre; on est las de ces discussions; nous nous bornerons à un exposé qui suffira, nous le pensons. L'ame est à chaque instant dans deux positions si différentes, qu'on ne saurait la concevoir comme nécessitée dans la première, sans la regarder en même temps comme libre dans la seconde. Tantôt, au sentiment des impressions qu'elle reçoit, elle se livre d'entraînement à l'émotion qui en est la suite; elle jouit ou souffre, aime ou déteste, désire ou repousse, sans qu'il lui soit possible d'empêcher ces affections; et alors elle se laisse aller, elle se laisse agiter et emporter; toujours active, très-active, mais sans empire sur son activité: c'est une force qui se précipite, s'échappe, et va si vite en son cours, qu'elle arrive au point fatal avant d'avoir rien fait pour se contenir

et se modérer. Quoique capable, par sa nature, de calme et de réflexion, l'instinct prévaut ici; elle ne se connaît ni ne se possède; pour le moment, elle n'est pas libre, pas plus que les forces de l'univers, qui manquent de conscience et de volonté. Mais d'autres fois elle est plus à elle : bien qu'elle soit encore émue, elle ne l'est cependant pas assez pour être dominée comme auparavant; elle est plutôt sollicitée qu'entraînée, stimulée que transportée.; rien n'empêche, en cet état, que, recueillant son expérience et appelant à elle sa sagesse, elle ne se défie de sa passion, ne délibère avant d'agir, et n'agisse qu'après conseil; et quand même elle suivrait encore l'impulsion de son sentiment, du moment qu'elle y a pensé, qu'elle s'y est décidée avec réflexion, elle n'est plus comme quand elle cédait à une pure et simple fatalité, elle est maîtresse d'elle-même et librement active. Et qu'on n'objecte pas la contradiction qu'il peut y avoir à reconnaître à l'ame deux attributs opposés : lorsque nous la disons fatale et libre, nous n'entendons pas que ce soit dans le même temps, dans le même acte, mais dans des actes successifs, ce qui s'explique en ce que, tantôt trop faible pour ne pas céder, tantôt assez forte pour résister, elle subit le joug ou s'affranchit, selon la situation dans laquelle elle se trouve. D'une activité très-variable, elle n'est destinée par son essence ni à être toujours esclave, ni à être toujours indépendante. Son rôle tient de deux genres : elle n'a pas tout de Dieu, elle n'a pas

tout du monde; elle a quelque chose de l'un et de l'autre; elle a, dans des limites, de celui-ci la sujétion, de celui-là la liberté; et elle n'est pas la contradiction, mais la conciliation de deux natures.

L'homme est libre; mais est-il indifférent qu'il le soit ou ne le soit pas? S'il ne l'était pas, et que ce fût là une vérité à reconnaître, cela suffirait-il pour dire que sa dignité ni sa destinée ne perdent rien à cette privation? De ce qu'il ne serait pas ce que nous le croyons, de ce qu'il n'aurait pas la faculté au nom de laquelle on lui fait honneur de ses vertus et de ses travaux, ne s'ensuivrait-il pour lui ni abaissement, ni déchéance? aurait-il droit à la même estime? Sans doute tout est bien dans l'ordre de la création, tout y a sa place et sa valeur, tout y représente plus ou moins l'être parfait qui s'y révèle; mais pourtant il y a des rangs : du grain de sable à la montagne, de la goutte d'eau à l'Océan, du brin d'herbe à la forêt, il y a des différences de grandeur et de beauté; n'y en aurait-il aucune de l'être libre à l'être fatal? L'œuvre de Dieu est admirable, uniquement admirable, quand on la regarde dans son ensemble; mais, quand on la prend dans ses parties, n'a-t-elle pas ses degrés et ses nuances? En elles-mêmes, toutes les créatures qui sont selon leur loi sont bien, sans contredit; mais, comparées les unes aux autres, elles ne sont pas également bien; sous mille rapports elles présentent des infériorités ou des prééminences. Si donc l'homme n'avait pas de liberté, pas de moralité par conséquent, quoi-

que ce fût là un fait, un fait voulu par Dieu, il n'en serait pas moins au-dessous de tout ce qui jouirait de la liberté; et si nul ne possédait ce don précieux, malgré le fait, il y aurait au monde quelque chose de moins admirable que si la liberté s'y déployait avec son cortége ordinaire de talens, de vertus; ce serait une perfection de moins dans l'œuvre de la création. Il n'y aurait plus d'ordre moral; l'homme rentrerait dans la nature, dont il ne serait qu'un des agens; il ne s'élèverait jamais jusqu'à la gloire de mieux faire que la plante ou l'animal; il serait leur semblable, leur émule; il ne serait pas leur maître. Nous avons insisté sur cette pensée, parce qu'elle répond à une raison dont on appuie quelquefois le système que nous combattons. Cette raison n'a pas de force : car il est faux que, si l'ame humaine n'était plus libre ni morale, elle eût encore la dignité et la destinée que nous lui trouvons.

Un autre grand fait de la science est celui de la passion. M. de Tracy n'en a presque rien dit. Quelques pages sur l'amour, qui sont restées inachevées, quelques réflexions particulières semées çà et là dans ses écrits, ne peuvent être regardées comme formant une théorie. Il y a donc encore une omission sur ce point de la psychologie. Nous ne chercherons pas à la rétablir, ce serait une trop longue tâche; nous nous bornerons à des indications.

Tout ce qui est tend à être, l'ame humaine comme toute chose; et non-seulement elle tend à

être, mais elle a le sentiment de ce besoin, elle a le besoin senti d'être ce qu'elle est, d'être ame, de rester ame, de le devenir le plus qu'elle peut.

Ce besoin est l'amour de soi. Grace à l'amour de soi, elle est susceptible d'impression, elle s'affecte et s'émeut : c'est de joie si elle se trouve à l'aise, c'est de douleur si c'est le contraire; et, pour peu que l'émotion dure, elle n'en reste pas à la joie et ne s'arrête pas à la douleur; elle aime et désire ce qui lui cause l'une, hait et repousse ce qui lui cause l'autre. Joie, amour, désir, douleur, haine et aversion, voilà donc la double passion qui naît de l'amour de soi. Cette passion a ses variétés; cela dépend de la nature des objets auxquels elle se rapporte : physique quand c'est au monde, sociale quand c'est à l'homme, religieuse quand c'est à Dieu, elle développe dans ces trois cas des affections de toute espèce, l'appétit et la répugnance, la bienveillance et la malveillance, la piété et l'impiété, avec toutes leurs différences de degrés, de caractères et de tendances. Et non-seulement le présent touche l'ame et l'intéresse, le passé la touche aussi : au souvenir d'un bien perdu, elle s'attriste et s'afflige; à l'idée d'un mal qui a cessé, elle se réjouit et se console. L'avenir lui-même lui est ouvert : elle y prévoit mille chances favorables ou contraires; elle espère ou elle craint; elle pressent en quelque sorte les émotions qu'elle doit avoir, souvent avec plus de force qu'elle ne les sentira réellement. La passion une fois expliquée, il s'agit de la juger. Or, comment la juger? En

voyant si elle est dans l'ordre. Et comment est-elle dans l'ordre? C'est d'abord quand elle est vraie, c'est-à-dire quand elle ne se trompe pas sur la nature de son objet, quand elle ne prend pas un bien pour un mal ou un mal pour un bien, un bien apparent pour un bien réel, un mal imaginaire pour un mal constant. C'est de plus quand elle se mesure convenablement à son objet, quand elle ne met pas à le poursuivre ou à le repousser trop ou trop peu d'énergie, quand elle ne pèche par conséquent ni par exaltation ni par apathie, car ce sont là deux défauts qui la corrompent également : tel est le cadre dans lequel nous proposerions de renfermer les développemens philosophiques auxquels le fait de la passion pourrait donner naissance; il nous semble assez vrai et assez large pour tout contenir et ne rien fausser.

Insuffisante en plusieurs points, inexacte en plusieurs autres, la philosophie de M. de Tracy ne saurait être considérée comme une théorie satisfaisante; elle pèche par sa base, en se fondant sur la physiologie; elle est en défaut dans ses explications, parce qu'elle omet ou méconnaît des faits importans dans la science : en cet état il serait difficile que la morale qui en dérive fût exempte d'objections; celle que l'auteur en a déduite par indications, il est vrai, donnerait lieu, sans contredit, à des critiques assez graves. Mais, comme il l'a à peine esquissée, et que d'ailleurs nous la retrouvons exposée et commentée dans le *catéchisme* de Volney, nous atten-

drons pour la juger que nous nous occupions de cet ouvrage : elle deviendra alors l'objet d'un examen spécial. Pour le moment, qu'il nous suffise de dire que, si l'homme n'est que matière, et n'a d'intelligence que pour la matière, il ne peut être question pour lui que de la vie physique et des soins du corps. Point d'autres devoirs que ceux-là ; conservation et bien-être : voilà tout le but de sa destinée. Mais quoi ! tous ces dévoûmens héroïques dont l'histoire nous entretient, et ces vertus moins éclatantes que nous admirons autour de nous, nos propres résolutions quand elles ont quelque chose de moral et de religieux, tout est-il vain et sans objet ? en serions-nous donc réduits à n'estimer que la tempérance, à n'honorer que l'industrie ; et pour toute gloire à acquérir, n'y aurait-il véritablement qu'à s'enrichir et à se bien porter ? hors de l'utile, et de l'utile de cette espèce, n'y aurait-il rien de vrai, de bon, de beau et d'honorable ? Avec quelque art que l'on ménage les conséquences d'un tel systême, quelque bon sens que l'on apporte à l'appliquer convenablement, quelle que soit même la pureté des vues de ceux qui le proposent, toujours trahit-il de quelque façon le vice et le faux de son principe. Il n'a réellement quelque valeur que dans des limites et à des conditions que plus tard nous marquerons. Hors de là, il est étroit, petit, et ne peut donner qu'une sagesse du second ordre et une morale du bas étage.

Nous le disons, et c'est à regret, on trouve dans

le livre de l'*Idéologie* le principe d'une telle doctrine ; il n'y est pas expliqué ni surtout exposé avec les choses fâcheuses auxquelles il peut conduire, mais il y est implicitement, et pour l'y saisir il ne faut qu'y regarder.

Cependant voulons-nous qu'on impute au philosophe les torts qui ne sont qu'à son opinion? Nous protestons contre une telle idée; et cela, non par vain égard pour l'honorable M. de Tracy, dont le caractère n'a besoin d'apologie ni de ménagement : notre motif est meilleur, il est mieux dans la vérité. Il arrive rarement qu'avec une théorie même exacte, un philosophe puisse être constamment l'homme et le fait de cette théorie : les inconséquences échappent si vite! La foi qu'il porte à ses principes n'est pas si vive et si présente qu'elle ne manque pas un seul instant de présider à ses actions; il l'oublie en bien des cas et se laisse aller à d'autres idées : à plus forte raison quand sa théorie n'est nullement satisfaisante; car alors, quoi qu'il fasse, il ne peut y croire de toute conscience; il y croit spéculativement, avec son esprit et sa logique, mais il n'y croit pas avec son ame : c'est chez lui affaire de tête, et non conviction de cœur. Aussi ne la suivra-t-il dans la pratique qu'avec incertitude et restriction; le plus souvent même il s'en écartera, ou la corrigera habilement; il y prendra ce qu'il y a de bien, et y laissera ce qu'il y a de mal; il y mêlera des émotions, des affections, des pensées de bonté et d'honneur, qui en effaceront heureusement le vice

métaphysique. Il pourra se montrer humain, généreux, ferme et droit dans sa conduite ; sa vie sera selon son ame, et son livre selon son esprit : heureuse contradiction dont doit profiter la critique, afin d'accorder à l'écrivain toute l'estime que la vérité lui force de refuser au systême. Avons-nous besoin d'ajouter que nous nous félicitons d'avoir à appliquer ces réflexions à un homme qui plus que personne a droit à un tel jugement.

N. B. Nous n'avons pas eu en vue, dans l'examen que nous venons de faire, ni l'*Economie politique*, ni la *Politique*, de M. de Tracy, dont l'une se trouve dans le *Traité de la Volonté*, et l'autre, dans le *Commentaire de l'Esprit des Lois* (1). Ce sont des questions qui ne sont pas sans rapport avec notre sujet, mais qui cependant n'en font pas partie. Nous nous bornons à la pure philosophie.

(1) Les œuvres complètes de M. Destutt de Tracy, in-18, se composent ainsi qu'il suit : *Idéologie* proprement dite, première partie, un vol. 1827 ; *Grammaire raisonnée*, deuxième partie, un vol. 1825 ; *Logique*, suivie de plusieurs ouvrages relatifs à l'instruction publique, la plupart inédits, troisième partie, 2 vol. 1825 ; *Traité de la Volonté et de ses effets*, ou *Traité d'Économie politique*, augmenté du premier chapitre de la *Morale* ; quatrième et cinquième partie, un vol. 1826 ; *Commentaire sur l'Esprit des Lois*, de Montesquieu, un vol. 1828.

VOLNEY,

Né en 1757, mort en 1820.

Pour peu qu'une école soit forte, elle a non-seulement sa doctrine et ses solutions générales, mais des théories particulières que lui donnent des hommes spéciaux dont l'esprit s'est tourné vers tels ou tels points de vue déterminés. Ainsi, elle ne s'en tient pas à ses métaphysiciens, elle a en outre ses physiciens, ses moralistes, ses politiques, etc. L'*école sensualiste* ne pouvait manquer de s'assurer cet avantage ; elle a parcouru une trop belle carrière, elle s'est livrée à trop de travaux, ses progrès et ses perfectionnemens ont été trop bien conduits depuis son origine jusqu'à nos jours, pour qu'en chemin elle n'ait pas trouvé tous les génies dont elle avait besoin, pour qu'elle n'en ait pas trouvé pour toutes ses vues et tous ses usages: aussi, en France surtout, est-il peu de questions importantes sur lesquelles elle n'ait eu des écrivains dans son sens, et des partisans de ses principes ; c'est manifeste dans le 18e siècle; au 19e ce ne l'est pas moins; ici, en effet, comme nous l'avons déjà montré, Cabanis en a été le physiologiste, M. de Tracy le métaphysien; voici maintenant Volney, qui en est le moraliste.

Il y a peu d'originalité dans la morale de Volney :

elle est celle de tous les partisans du système sensualiste; elle est celle, en particulier, d'Helvétius, de d'Holbach, et de Saint-Lambert. Il n'a fait que la réduire à sa plus simple expression.

Son principe est bien clair : il pense que l'homme ne doit agir que dans la vue de se *conserver*. Se *conserver*, et, pour cela, tout tenter et tout faire, telle est selon lui la grande loi de la nature humaine. Et il ne faut pas croire qu'il attache à ce terme un sens extraordinaire ou profond : il l'entend comme tout le monde; il veut simplement dire que le devoir est de vivre, de veiller à la vie, d'en assurer avec soin le cours et le bien-être. Il n'y a sur ce point aucun doute à avoir; et il y en aurait, qu'il suffirait pour le dissiper de remarquer à quel système métaphysique l'auteur emprunte sa morale. Partisan de l'hypothèse physiologique, il ne peut pas ne pas voir l'homme tout entier dans les organes, et par conséquent ne pas regarder le bon état des organes, leur intégrité, leur exercice, comme l'unique fin des actions que doit se proposer la volonté. En niant l'ame, ou, ce qui est la même chose, en ne l'admettant que comme un résultat de la matière organisée, il s'engage à n'en tenir aucun compte dans ses préceptes, ou à n'en parler que pour la comprendre au nombre des fonctions de la vie, et la mettre à ce titre, mais à ce titre seulement, sous la sauvegarde de la loi qui ordonne de se conserver. Or, il n'est pas homme à ne pas suivre son opinion jusqu'au bout et à reculer devant les conséquences

qu'elle entraîne après elle ; il y va sans fléchir, et, fort de raisonnement, il adopte sans détour le principe de la conservation.

Les applications vont d'elles-mêmes : elles sont toutes en harmonie avec l'idée générale dont elles dérivent. S'agit-il en effet de savoir ce que c'est que le bien, ce que c'est que le mal, la réponse est aisée : le bien est tout ce qui tend à conserver et à perfectionner l'homme, c'est-à-dire l'organisme ; le mal, tout ce qui tend à le détruire et à le détériorer. Le plus grand bien est la vie, le plus grand mal est la mort : rien au-dessus du bonheur physique, rien de pis que la souffrance du corps ; le bien suprême est la santé : aussi, le vice et la vertu ne sont et ne peuvent-ils être que l'habitude volontaire des actes contraires ou conformes à la loi de la conservation ; et quant aux vertus et aux vices en particulier, les unes sont toutes les pratiques conservatrices, les autres toutes les pratiques funestes, auxquelles l'homme peut se livrer comme individu, comme membre d'une famille ou d'une société. La science, la tempérance, le courage, l'activité, la propreté sont des vertus individuelles, parce qu'elles sont toutes pour l'individu d'excellentes manières de veiller par lui-même à sa conservation. Les vertus domestiques ont le même fondement, parce qu'elles ont la même utilité. L'économie est à la fois une source et une garantie de jouissances ; l'accomplissement des devoirs d'époux, de parens, d'enfans, de frères,

de maîtres et de serviteurs, répand et entretient la paix dans la famille, et procure à ceux qui la composent cette sécurité, cette assiduité de secours, cette bienveillance officieuse, qui contribuent si puissamment au bien-être de la vie. Il en est de même des vertus sociales : justice, probité, humanité, modestie et simplicité de mœurs, tout cela porte fruit et sert à passer des jours exempts de douleur et de trouble. Les vices, au contraire, sous les mêmes rapports, c'est-à-dire en tant qu'individuels, domestiques ou sociaux, sont tous mauvais, parce qu'ils exposent l'homme au malaise et à la souffrance.

Tel est le fond du *Catéchisme* de Volney, c'est là toute sa théorie. Quelle est la vérité de cette théorie ?

Pour en bien juger, commençons par y distinguer deux choses, le bien et la pratique du bien ; le but que l'homme doit se proposer en agissant, et les actions qu'il doit faire pour parvenir à ce but. Ces deux parties de la science n'y sont pas traitées de la même manière. En ce qui tient à la pratique, l'auteur est à peu près irréprochable ; tout ce qu'il donne pour vertu est vertu, tout ce qu'il qualifie vice est vice ; il ne dit pas tout sur la question, mais ce qu'il dit est vrai. C'est même une remarque à faire de presque tous les systêmes moraux : une fois qu'ils touchent aux pratiques, il est rare qu'ils soient faux ; quelque chose les force à être vrais ; ils perdraient tout crédit s'ils venaient à prescrire des actes sans

vérité, par conséquent sans honnêteté. La morale de Volney satisfait donc sous ce rapport; on regrette seulement d'y trouver deux lacunes assez graves, l'une relative aux arts et l'autre à la religion. Sans doute, il ne juge pas ces deux formes de l'activité humaine assez positivement utiles à la conservation de l'individu, pour en tenir compte et en recommander l'usage: c'est un tort et une erreur. Car d'abord il y a dans la culture des arts un charme honnête et une puissance morale qui élève l'ame et la rend meilleure. La poésie est une manière d'aller au bien, tout comme le travail et l'industrie; on y arrive même un peu mieux par la production du beau que par celle de l'utile. L'artiste, le véritable artiste, a toujours quelque chose de bon dans l'ame, comme artiste d'abord et par son génie même, et ensuite par son désintéressement, sa liberté, les vifs et purs mouvemens de cœur dont il prend l'habitude dans l'exercice de son talent. Les arts ne sont un amusement que dans un sens frivole et peu philosophique: dans le vrai, ils sont un perfectionnement, un travail de l'homme sur lui-même, travail sérieux et de dure pratique, qui a ses épreuves comme ses succès, ses combats comme ses victoires, et, si on nous permet de le dire, ses vertus et ses mérites. Les arts seuls ne font pas l'homme; mais l'homme sans les arts, sans quelque art, sans goût, sans idée ou sens du beau, est incomplet et comme corrompu: il y a vice chez lui, si c'est de sa faute; sinon, il y a au moins abrutis-

sement. Ce n'est plus l'ame comme elle doit être, avec toutes ses facultés et tout son développement. Il manque au bien, qu'elle peut faire, le beau, dont elle n'a pas le sentiment; et, quelque excellente qu'elle soit d'ailleurs, elle pèche certainement par ce côté. Sans doute il ne faudrait pas, par un excès déraisonnable, se vouer tellement à l'art qu'on ne pensât plus à rien, et que, même avec du génie, et pour être mieux à son génie, on négligeât d'autres parties de sa vie et de sa destinée. Le poète qui ne serait que poète, et le serait aux dépens de tous ses autres devoirs, mériterait à bon droit le mépris et la pitié; mais, du moment qu'il est dans l'ordre, son talent lui vaut mérite; c'est une perfection de plus dont il honore son existence. Les arts, en un mot, sont moins graves que la religion, que la politique, que la morale; ils touchent à un point moins essentiel de la destinée humaine, mais ils l'intéressent cependant, et entrent, à leur place il est vrai, en concours avec le culte, la politique et les mœurs, pour coopérer à l'éducation et à l'élévation de notre nature; ils doivent compter parmi les pratiques qui servent en commun à nous rendre meilleurs. Qu'on regarde, pour en mieux juger, les sociétés et les masses, là où tous les effets mauvais ou bons paraissent en grand et sur une large échelle, et qu'on dise ce que semblerait un peuple auquel il arriverait de manquer de toute espèce d'art et de littérature : il serait inculte et barbare; sa civilisation serait en défaut; il y aurait même

barbarie et même grossièreté dans l'individu qui serait privé des mêmes qualités.

Quant au sentiment religieux, l'auteur fait plus que le négliger : il le repousse et le proscrit : il ne veut ni de la foi ni de l'espérance. Ce sont, dit-il, *les vertus des dupes au profit des fripons*. La sentence est bien dure, voyons si elle est juste. Et d'abord, l'espérance et la foi ne fussent-elles que des illusions, il semblerait encore qu'il faudrait les laisser aux ames qu'elles soutiennent, puisque, après tout, il n'y a pas grand mal à croire en Dieu et à l'adorer. Mais sont-elles en effet sans réalité? Nous ne le pensons pas, et nous avons de notre avis l'humanité tout entière : toujours et partout religieuse, elle a constamment conclu de ce qu'elle sait ici-bas du monde et d'elle-même un être premier, suprême, éternel, tout puissant, sous la loi duquel elle est destinée à vivre d'abord de la vie présente, et puis d'une autre vie qui sert de complément et d'explication à celle qui a précédé : voilà sa croyance universelle. La forme n'y fait rien; elle tient au développement de facultés variables : variable elle-même, elle change selon les temps et les pays; mais le fond, toujours le même, tient au plus intime de la conscience, et repose sur le sentiment si vrai de ce qu'il y a d'obscur, d'incomplet et d'absurde dans l'existence humaine, à défaut de providence et de justice à venir. Sans chercher d'autres preuves, sans discuter en elle-même une question que nous ne voudrions pas

traiter à demi, et que cependant nous ne pourrions pas traiter ici dans toute son étendue, nous pensons qu'il y a du vrai dans les croyances religieuses; qu'il y a du bon, puisqu'il y a du vrai. Et, dans le fait, que ne gagne pas l'homme à avoir ces sentimens, pourvu qu'ils soient sincères. Loin d'être détourné par eux d'aucune des vertus de ce monde, il en a plus de courage pour les pratiquer toutes; il en est plus propre à l'accomplissement de tous les genres de travaux et de devoirs auxquels sa condition l'oblige; il en sent mieux la raison, il en conçoit mieux le but et la conséquence : c'est l'essentiel. Mais, en outre, ne gagne-t-il rien à se tourner vers Dieu, à s'élever à lui, à vivre, au moins par momens, comme en sa présence et dans son union? Ne puise-t-il pas dans ce saint et mystérieux commerce une vie toute nouvelle, une ardeur presque divine, une grace singulière? Dieu est la force des forces, la force par excellence, le bien sans limites et sans défauts. Pour une force imparfaite et bornée comme est l'homme, aspirer à Dieu, s'unir à lui, n'est-ce pas se fortifier, se relever, se recréer en quelque sorte, et prendre la vertu à sa source? L'ame vaut toujours mieux après s'être ainsi rapprochée de son principe; elle se sent plus grande, plus pure et plus heureuse; elle éprouve à la suite de cette élévation religieuse quelque chose de ce qu'elle éprouve au spectacle de la nature; elle est plus aise de l'existence, elle se trouve mieux comme ame. Ainsi, quelque vague

et mystérieux que puisse être ce mouvement qui porte l'homme vers son créateur, il n'est pas sans objet, il n'est pas sans effet: il ne faut donc ni le méconnaître ni le combattre. Mais on craint qu'en s'y livrant, l'homme ne soit dupe et victime? Y a-t-il à cela quelque raison? Il se peut. Aujourd'hui comme autrefois, et chez nous comme ailleurs, des prêtres incrédules ont pu faire métier de leur titre, et prêcher à leur profit une foi qu'ils n'avaient pas; mais d'abord notons le fait comme exception, car ce n'est pas là la loi commune: d'ordinaire, le prêtre est comme le peuple; il croit comme le peuple, il est peuple sauf un sentiment plus vif ou des études plus profondes des vérités religieuses : en général, le prêtre ne se fait pas plus par calcul que l'artiste et le poète; il se trouve plus religieux que le commun, et il devient l'interprète de l'opinion commune; son existence est un fait naturel dans les sociétés, comme celle de tout homme que son génie et les circonstances appellent à être, sous quelque rapport, le représentant et comme l'expression des hommes avec lesquels il vit. Quand le sacerdoce a ce caractère, il n'y a ni dupe ni fripon; tout le monde est de bonne foi. Que si, par cas rare, le prêtre n'est plus prêtre, mais trompeur et sans croyance, l'inconvénient n'est pas grave et n'a pas longue durée. On ne joue pas si mauvais rôle sans bientôt se démasquer: la religion ne se feint guère; tout trahit le faux dévot, comme tout trahit le faux poète; et,

dès que le personnage est découvert, il n'y a plus à craindre qu'il fasse des dupes. Le peuple peut donc espérer et croire, sans danger de se livrer. S'il voit de l'artifice dans le sacerdoce, qu'il laisse le sacerdoce ou le rende meilleur; qu'il adore comme il l'entend le dieu qu'il connaît, libre à lui; mais que, par mauvaise crainte et vaine alarme, il ne laisse pas des croyances au fond desquelles il y a tant de bien.

Cependant, le point sur lequel la théorie de Volney nous paraît le plus prêter aux objections de la critique est celui dans lequel est exposé l'idée du bien ou de la destinée humaine; car c'est la même chose. Selon l'auteur, se *conserver* est le bien suprême. Or, s'il est vrai, dans un sens, qu'il n'y ait rien de mieux que de se conserver, ce sens tout spiritualiste n'est pas celui que Volney adopte: ce qu'il entend par conservation, c'est, comme nous l'avons montré, le soin de l'existence matérielle. Alors son principe n'est plus l'expression de cette philosophie impartiale, qui, fondée sur l'expérience et admettant tous les faits, voit dans l'homme une force et des organes qui la servent, et déduit de cette idée la loi générale de son existence; il n'est que l'expression d'un matérialisme exclusif; exclusif lui-même, il est défectueux et faux; pour qu'il fût vrai, il faudrait qu'il prît une tout autre extension. De ce que l'homme est une force, conclure qu'il doit, fidèle à sa nature, rester force, devenir force de plus en plus, agir

de son mieux, tendre au plus complet développement de cette vie intime qui est le fond même de son être; qu'il doit veiller au corps comme à la condition matérielle de l'exercice de ses facultés, mais n'y pas veiller avant tout, quelquefois même l'oublier pour une plus haute fin, se dévouer, mourir quand il le faut, et songer que ce n'est pas là se détruire et finir, mais s'élever par un effort sublime, et passer plein de gloire, de vertu, et de vraie vie, à des rapports nouveaux : voilà dans quel sens plus singulier et plus profond il peut être vrai que se conserver est le bien souverain et la suprême loi, l'autre sens est trop étroit; il a cependant sa part de vérité, que nous allons tâcher de lui faire avec justice.

Il ne faut pas grande philosophie pour savoir quelle influence le physique exerce sur le moral, c'est un fait connu de tous : la conséquence nécessaire de ce fait, c'est que certains états du corps sont favorables ou contraires au développement naturel de l'activité de l'ame. Quand les organes s'y prêtent, tout va bien en nous, sentiment, pensée et volonté; la vie morale a son cours sans obstacle; mais, si les nerfs s'y refusent, tout s'arrête et se trouble; nous sentons mal, nous ne pensons pas, nous voulons sans vivacité et sans persévérance. Pour avoir le libre et bon usage de nos facultés, ce que nous avons à faire alors, c'est donc de prendre soin du corps comme d'un instrument à ménager. Sous ce rapport, se conserver est bien; se

conserver est un acte par lequel ce qu'on accorde aux sens tourne au profit de l'esprit, et dont, en dernière analyse, le bon effet est tout moral; c'est le régime matériel employé au perfectionnement de l'ame. Il n'y a rien là que de légitime; il n'y a, au contraire, rien que d'illégitime à refuser au corps, par intempérance ou par imprudence, des soins dont le défaut peut entraîner le désordre des passions, des idées ou de la volonté : souffrir alors et périr est plus qu'un malheur, c'est une faiblesse, c'est une faute; celui qui s'en rend coupable ne l'est pas moins que s'il faisait le mal d'une autre manière : dès que le mal se fait, qu'importe comment?

Il est un autre point de vue sous lequel le principe de Volney paraît encore avec avantage, c'est celui où il se présente comme l'expression d'un devoir relatif à la société. Il est juste en effet de se conserver, parce que c'est le moyen de rester plus long-temps utile à ses semblables. Quiconque, oubliant une obligation si sainte, se jouerait de son existence avec une légèreté coupable, mériterait bien mal de ceux auxquels il se doit; à plus d'un titre, il aurait des torts : on doit compter la vie pour quelque chose, quand on en a besoin pour ses amis, sa famille, sa patrie, peut-être pour l'humanité; c'est du temps donné pour faire le bien; on n'en a jamais trop : il faut donc vivre par conscience, et tenir au monde pour y remplir la tâche de justice et de bienveillance que comporte la destinée de l'homme.

Mais si, dans ces deux cas et dans d'autres semblables, le principe de la conservation a de la vérité et de la justesse, c'est toujours à condition qu'il restera particulier : en s'universalisant, il se fausse et ne peut plus être la loi de l'activité humaine; car le devoir n'est pas de se conserver pour se conserver, sans autre but ultérieur, mais de se conserver, afin d'être capable de toutes les pratiques vertueuses pour lesquelles on a besoin de plus que de son ame.

C'est pourquoi le système de Volney, qui, réduit à de justes limites, pourrait être une assez bonne morale de second ordre, n'est, quand il prétend à l'universalité, qu'une morale étroite et petite. Nous concevons sa place et sa vérité dans une théorie générale du bien : il y a son rang comme d'autres systêmes qui se proposent de régler les actions de l'homme sous tels ou tels autres rapports, comme l'industrie, les beaux-arts, la politique, etc. (1); mais du moment où l'on fait de l'art de se conserver l'art du bien suprême et la morale par excellence, on tombe nécessairement dans une erreur fâcheuse, et on sacrifie bien des vérités à un principe faux et funeste : tel est le défaut capital du *Catéchisme de la loi naturelle*.

(1) D'après ce que nous venons de dire, on peut voir ce que nous entendons par la *morale* générale : elle n'a pas, selon nous, pour unique objet l'*honnête*, le *juste*, comme on le pense ordinairement; mais le *bien*, qui comprend toutes les espèces de perfectionnemens dont l'homme est susceptible, tout exercice légitime de ses facultés en elles-mêmes et dans leurs rapports avec Dieu, l'homme et la nature.

Après les critiques générales que nous venons de présenter, il en est de particulières qui, sans avoir la même importance philosophique, méritent cependant quelque attention. L'auteur est partout conséquent, et nous sommes loin de lui en faire un reproche; mais quelquefois l'extrême conséquence de ses déductions le mène à des conclusions qui trahissent le vice de l'idée générale dont elles dérivent : ainsi, par exemple, n'est-on pas un peu étonné de voir la propreté mise au rang des vertus? Logiquement, sans doute, puisqu'elle est un moyen de se conserver, elle doit jouir de toute l'estime qui est accordée par l'auteur aux pratiques de cette sorte; mais, en vérité, quand on considère les choses de plus haut, ne paraît-il pas inconvenant de placer à côté et peut-être au-dessus de vertus vraiment morales une habitude qui, après tout, ne fait pas des saints ni des héros? il ne faut pas prostituer ainsi les mots de vertu et de devoir. Le même esprit de rigueur systématique fait dire à Volney, dans un autre endroit, que *le meurtre est défendu par les plus puissans motifs de la conservation de soi-même : 1° car l'homme qui attaque s'expose à être tué par droit de défense; 2° s'il tue, il donne aux parens, aux amis de la victime, et à toute la société, un droit égal, celui d'être tué lui-même, et il ne vit plus en sûreté.* Que ce soit là l'unique sanction de la loi positive, on le conçoit : le législateur peut politiquement ne pas proposer d'autres raisons d'obéissance; mais, en morale, il

y a quelque chose de trop mesquinement raisonnable à dire qu'il ne faut pas tuer de peur d'être tué ; car, enfin, d'après cela, il suffirait de ne rien craindre pour n'avoir plus de motifs de retenue : comme si ce qu'on doit aux autres, ce qu'on se doit à soi-même, non plus seulement sous le rapport du bien physique, mais sous tous les rapports et dans la plus large acception du bien, ne commandait pas le respect de la personne d'autrui, alors même qu'elle serait sans défense, sans moyen de justice et de représailles! comme si, indépendamment de la crainte d'être repoussé ou puni, et dans la simple obligation de n'être pas cruel, il n'y avait pas un engagement assez fort et assez sacré de s'abstenir scrupuleusement de tout acte de violence! L'homme manque à sa destinée du moment qu'il porte atteinte à la destinée d'autrui; il le sait, il le sent, surtout quand l'atteinte qu'il y porte est sanglante et terrible : or, c'est dans ce sentiment, bien plus que dans celui de la douleur corporelle, qu'il doit trouver des scrupules et puiser des raisons de faire ou de ne pas faire. Ce qu'il y aurait même de mieux, c'est que, pour s'exciter au bien, il n'eût jamais recours aux motifs si peu relevés de la conservation, et qu'il cherchât ses raisons dans un ordre de considérations plus pur et plus moral; il en aurait plus de dignité et en même temps plus de bonheur; car, qu'on ne croie pas que nous lui proposions un stoïcisme excessif, qui ne serait pas plus dans la nature que l'épicuréisme grossier dont

nous voudrions le détourner ; nous lui proposons le bien, le bien tout entier et pour le bien lui-même ; mais, encore une fois, qu'est-ce que le bien auquel il est appelé, si ce n'est le plus légitime et le plus grand développement de ses facultés? et, s'il en est ainsi, comment ferait-il le bien sans savoir que de la sorte il satisfait à sa nature, qu'il accomplit sa destinée, qu'il est ce qu'il doit être, sans, par conséquent, être heureux de cette idée, de cette conscience? C'est un fait psychologique des plus évidens et des plus simples que l'homme a le sentiment de son activité ; qu'il est heureux ou malheureux de ce sentiment intime, selon que cette activité s'exerce bien ou mal. Il peut se tromper quelquefois, et croire qu'il agit bien, quand, au contraire, il agit mal, et par suite de cette erreur jouir et se féliciter d'une action contraire à l'ordre : c'est le cas de la vengeance satisfaite ; il se peut aussi que, par une illusion différente mais plus rare, il ait douleur et regret d'une action conforme au bien ; il se peut même qu'il ait raison, jusqu'à un certain point, de s'applaudir d'une faute qui a sa grandeur, et de souffrir d'une vertu qui n'est pas sans faiblesse ; mais, au fond, s'il se sent réellement vertueux, c'est-à-dire, réellement actif et fort, il est nécessairement heureux : car le bonheur, après tout, n'est que le sentiment du bien. Si donc nous demandons qu'au lieu de se déterminer à respecter la vie d'autrui par un motif de sûreté personnelle, l'homme voie le bien de plus haut, et le

veuille avec plus de pureté, nous faisons plus pour son bonheur que ceux qui lui proposent comme fin dernière le plaisir grossier de vivre sans péril ; nous sommes mieux ses amis : si nous exigeons plus de lui, nous lui promettons davantage. Et d'ailleurs exiger, est-ce le mot? En concevant le bien, beau, vaste, grand comme il est, en l'apercevant partout où il est, dans les merveilles de l'industrie, dans les chefs-d'œuvre des arts, dans le bon ordre social et dans les bienfaits de la religion, en se pénétrant de ces idées, en s'animant de ces motifs, l'ame ne sera-t-elle pas comme séduite, n'aura-t-elle pas cet enthousiasme qui porte l'élan aux bonnes actions? certes alors elle voit trop ce qu'il y a là de convenable, de doux, d'honnête, d'élevé; elle a trop le sentiment de sa nature et de sa destinée, pour résister à tant d'attraits, et s'effrayer de quelques misères qu'elle peut rencontrer sur son chemin; il faut seulement qu'on l'éclaire sur sa vraie direction, et qu'on ne l'égare pas en lui traçant une fausse route : il ne faut que lui parler du bien avec vérité et simplicité, pour lui en donner aussitôt la croyance et le goût.

Il y aurait sans doute encore plus d'une critique à faire de l'ouvrage de Volney ; mais, comme elles seraient de peu d'intérêt, ou qu'elles rentreraient dans celles qui ont été présentées, nous cédons volontiers à la répugnance que nous aurions à continuer cet examen peu agréable.

Sans être hostile ni injuste, notre critique a été

sévère, nous le savons; et nous savons aussi que, par le temps qui court, il n'est pas sans inconvénient d'attaquer de cette manière un des représentans les plus populaires de la morale du dix-huitième siècle: il semble que ce soit attaquer ce siècle lui-même, et lui faire, sans reconnaissance, un procès dont il faudrait laisser l'odieux à ses ennemis. On peut le penser, mais c'est à tort; pour personne il n'y a lieu de croire que notre dessein soit de nous tourner contre le dix-huitième siècle: objet de notre admiration ainsi que de notre gratitude pour tout ce qu'il a fait de grand, de beau et d'utile, nous sommes si loin de le combattre que, chaque jour, nous reconnaissons tous les services qu'il a rendus. Il est le père de notre âge, il l'a fait ce qu'il est; il l'a servi à la fois et par les vérités qu'il lui a transmises, et par les erreurs même où il est tombé: ce sont des titres à ne pas oublier; mais il faut lui être fidèle, comme il mérite qu'on le soit, sans servitude ni fanatisme, en le jugeant pour le mieux comprendre, et en imitant sa liberté. Pour ce qui est de Volney, une considération supérieure nous a déterminé à faire une critique rigoureuse de la morale qu'il professe: son *Catéchisme* règne presque partout où celui de l'Eglise ne fait plus loi; c'est le catéchisme de la plupart des indifférens en religion: à ce compte, il serait déjà le catéchisme du plus grand nombre; mais il y a encore une autre raison, c'est son mérite comme livre. Simple, clair, et conséquent,

démontrant tout par son principe, ce principe une fois admis, il présente au plus haut point le caractère philosophique. La science y est fausse, nous le pensons sans aucun doute; mais elle y est précise, suivie, aisée à comprendre : on dirait le raisonnement mathématique transporté dans la morale; c'est presque une application de l'algèbre à cette branche de la philosophie. Rien ne pouvait mieux convenir à beaucoup d'esprits du temps, qui, par l'effet de leurs études, n'ont de goût et d'estime que pour les sciences exactes : aussi, une classe nombreuse de lecteurs, celle qui s'occupe spécialement des théories mathématiques et physiques, est-elle disposée à faire, presque exclusivement, du *Catéchisme* de Volney son code moral et son Evangile; elle y croit comme à un traité de mécanique ou de chimie; elle en juge par ressemblance. Elle ne connaît pas du fond, mais la forme la séduit; de sorte que bien des lecteurs qui n'ont pas le loisir ou le goût de faire eux-mêmes leur philosophie la prennent naturellement toute faite là où elle s'offre à eux avec l'extérieur des livres qui ont leur confiance et leur familiarité. De là tant de bons esprits qui tiennent pour un système qu'ils n'ont certainement pas jugé; de là tant de partisans de Volney, qui, tout éclairés qu'ils sont d'ailleurs, adoptent sa morale, sans se rendre un compte assez sévère du principe qui en fait le fond.

Or, ceci mérite attention. Bien que des doctrines

n'aient pas toujours sur la conduite de ceux qui les embrassent tout l'effet que l'on pourrait croire, et que souvent des idées ou des sentimens contraires en combattent l'action, cependant, à la longue, elles l'emportent et triomphent, pour peu qu'elles se soutiennent par le raisonnement et l'autorité. Insensiblement elles deviennent dogmes et croyances; elles règnent en croyances, et gouvernent la volonté : car, il faut bien le remarquer, on veut tout ce qu'on croit, on ne veut que ce qu'on croit. S'il arrive qu'on ne se conforme pas dans la pratique aux principes de la théorie, c'est qu'on n'a pas aux principes une assez vive foi, c'est qu'on a foi à quelque autre chose qui prévaut sur les principes. Mais à mesure qu'ils gagnent l'ame, qu'ils descendent et prennent pied dans la conscience, ils dominent à leur tour, ils entrent dans la pratique; ils pénètrent dans le caractère, les habitudes et les actions. C'est pourquoi il serait à craindre que les mœurs de notre temps ne ressentissent quelque atteinte du systême de Volney. Il est très-répandu, c'est un fait, et cette publicité n'est pas un signe de discrédit. Il pousse à la pratique, il tend à gouverner. Si jamais il y parvenait, n'en serait-il rien pour nos mœurs, n'en souffriraient-elles pas? ne perdraient-elles pas un peu de cette grace aimable, de cette vive loyauté, de ce noble enthousiasme pour le beau et le bien, qui les adoucissent et les épurent? Réduites à n'être qu'une industrie de *conservation*, se prêteraient-elles encore aux promptes inspirations des arts, de l'hon-

neur et du patriotisme? retiendraient-elles trace du sentiment religieux? ne tomberaient-elles pas à terre pour ne plus se relever? Déjà, sous l'Empire, elles avaient fléchi, alors que Napoléon, pour les dompter, se mit à les diriger par la peur, le calcul et l'ambition. Aujourd'hui elles pourraient être de nouveau menacées. Alors le seul moyen de les préserver ne serait-il pas de les soutenir de vertus libres, grandes et fortes? La morale de la *conservation* est, sous ce rapport, bien défectueuse. Il ne faut pas se faire illusion, le sensualisme n'a pas de grands inconvéniens tant qu'il se renferme dans le cercle étroit de quelques penseurs qui le corrigent par leur bonté naturelle, leur sagesse et leur bon sens; mais il est funeste dès qu'il se répand dans une société où se trouvent d'ailleurs d'autres causes de corruption: il peut lui être mortel. Il ne le sera pas pour nous, il faut l'espérer; mais il est temps de songer à le combattre, à le modifier, à l'ordonner dans un système plus large et plus élevé.

La morale de Volney n'est pas la vraie morale; mais, en la rejetant, que peut-on mettre en place? quel autre catéchisme adopter? en faut-il revenir à celui de l'Eglise? Nous le pensons; mais nous pensons aussi que, pour le remettre en crédit dans un temps comme le nôtre, il faut, sinon le réformer, au moins le transformer et lui donner un caractère plus philosophique et plus savant. Il doit être rationnel pour des intelligences chez lesquelles domine

le raisonnement, comme il a été tout de foi quand il s'est adressé à des ames simples et naïves. Il a été persuasif, il doit être convaincant : l'Evangile n'est pas une lettre morte que rien ne change et ne modifie. S'il en était ainsi, un jour ou l'autre, il cesserait d'être compris, faute d'analogie avec les idées nouvelles amenées par le cours des siècles et des événemens : c'est plutôt une pensée vivante, active, et admirablement propre au mouvement et au progrès ; il va comme les sociétés, il se fait tout à tous : c'est le livre de tous les temps, parce que ce n'est pas un livre qui ait parlé une fois pour toutes. Aujourd'hui il perdrait infailliblement de son empire et de son crédit, s'il ne se mettait pas en harmonie avec les autres branches de nos connaissances : quand la science est partout, il n'y a pas moyen qu'elle ne soit pas dans la morale comme ailleurs. Or, pour qu'elle y pénètre, que faut-il? L'y introduire par la philosophie. La philosophie, en effet, en expliquant, d'après l'expérience, la nature et la destinée que l'homme a en partage, doit nécessairement conduire à une théorie morale qui développe, précise et systématise l'Evangile. Quelle sera cette théorie? quel en sera le fruit? Il serait difficile de le dire, parce que ce sont choses à naître ; mais si ces choses ne sont pas encore, du moins elles se préparent, s'élaborent et se font pressentir : on peut les espérer avec quelque confiance, à la vue des progrès des études philosophiques, dont elles sont la suite naturelle. En attendant,

ce qu'il y a de clair, c'est qu'il faut mieux que Volney (1).

(1) Le traité de *morale* de Volney a paru successivement sous les titres de *Catéchisme du citoyen*, et de *la loi naturelle*, ou *Principes physiques de la morale*. Il se trouve, dans la plupart des éditions, à la suite des *Ruines*.

GARAT,

Né en 1758.

Nous dirons peu de choses de Garat : nous n'avons à parler que de son enseignement aux *écoles normales*. Or, cet enseignement, de peu de durée, fut, en outre, extrêmement limité et extrêmement simple quant aux questions dont il traita ; il se réduit à peu près au développement et à la défense du principe *idéologique*, que toutes nos connaissances nous viennent des sens, ou que nous n'avons d'idées que par la sensation.

Nous nous bornerons en conséquence à la critique de ce principe ; et encore, pour éviter les répétitions et les longueurs, ne le prendrons-nous que sous un point de vue particulier, le seul qui, au reste, ait occupé le professeur.

Comme Condillac, Garat suppose que nous n'avons pour connaître que la faculté de sentir, de sentir par les sens : par conséquent, point de sens intime, point de vue psychologique, point de conscience, rien absolument que la perception, avec les notions qui se rapportent au monde physique et à la matière ; en sorte que, ou le moral n'existe pas, ou il n'est qu'un point de vue du physique ; et comme

le nier serait impossible, et qu'il n'y faut pas songer, reste à en donner l'explication, la seule explication qui se présente dans l'hypothèse sensualiste.

C'est contre ce principe et ses conséquences, c'est contre une telle explication, que nous allons proposer quelques objections, qu'on trouve au reste pour la plupart dans les *débats* qui succédaient aux *leçons* du professeur; car il faut se rappeler que l'ordre était aux *écoles normales*, que, dans une première séance, la doctrine fût exposée, et dans la séance suivante discutée et critiquée.

Et d'abord il n'y a guère qu'une extrême préoccupation pour le système sensualiste qui puisse faire méconnaître cette faculté particulière que nous avons de nous sentir, de nous voir, et de voir en nous des choses tout autrement perceptibles que celles qui sont physiques : il nous suffit de nous observer pour remarquer que, quand nous percevons quelques-uns de ces faits qui appartiennent à la passion, à la pensée ou à la volonté, ce n'est au moyen d'aucun organe : ce n'est ni par l'œil, ni par la main, que nous en avons la connaissance; et la plus simple comparaison des objets qui nous frappent alors avec ceux qui sont *sensibles*, montre, à ne laisser aucun doute, qu'ils n'ont pas même aspect, même propriété intelligible ; qu'ils n'ont ni l'étendue, ni la figure, ni l'odeur, ni la saveur ; qu'ils sont de la joie ou de la douleur, de la mémoire ou de la raison, de la spontanéité ou de

la liberté, mais non des surfaces ou des sons, des températures ou des couleurs. Ces distinctions sont évidentes; il n'y a pas à les contredire, et nous n'insistons pas pour les marquer avec plus de force et de lumière.

Si on ne les a pas reconnues, c'est par suite d'une méprise trop favorable au système qui avait intérêt à les nier, pour qu'elle ne fût pas accueillie avec une grande facilité. On a confondu ensemble les signes avec les choses, les mouvemens organiques qui répondent aux faits de l'ame avec ces faits eux-mêmes; on a pris l'expression physiologique de la pensée ou de la volonté pour la pensée et la volonté; on a vu ou plutôt on a cru voir dans l'action du corps celle de l'esprit; on a mis l'esprit à l'extérieur, sur le visage et dans les sens: on s'est ainsi donné le change; et alors on s'est dit: le moral n'est que le physique, il ne fait qu'un avec le physique, il en est inséparable; par conséquent on ne perçoit l'un qu'en percevant l'autre, on n'en a qu'une même idée, on n'a qu'une manière de les sentir, et la sensation est le seul principe que l'homme ait pour tout connaître: ainsi, point de notions morales qui ne soient au fond physiques, point de psychologie qui ne soit physiologie.

Mais, dira-t-on, le vice et la vertu, l'intention et la volonté ne sont donc pas autrement connues que le blanc ou le noir, le solide ou le liquide? Sans nul doute, dans l'hypothèse; car elle mêle tout, unit tout, réduit tout à une seule chose, à la ma-

tière, dont l'esprit n'est qu'une partie, un mode d'être et rien de plus; en sorte qu'un autre sens que les sens externes, une nouvelle voie de perception serait tout-à-fait inutile : il ne peut pas y avoir un sens exprès pour l'esprit, quand l'esprit n'est que le corps.

Tout tient donc, comme on le voit, à cette confusion singulière, et il ne faut que la relever pour porter coup au système. En effet, du moment qu'on regarde les choses sans préjugé, et qu'on réfléchit sincèrement sur ce rapport prétendu du physique et du moral, on s'aperçoit bientôt que l'un n'est à l'autre qu'une expression, qu'un signe, qu'une espèce de symbole qui l'annonce matériellement, mais ne le fait point matériel; on s'aperçoit que sous le mouvement organique il y a un autre mouvement qui le précède et qui le détermine, mais ne lui ressemble pas, et qui, pour être figuré et rendu par des signes, n'en est pas moins secret, intime, spirituel : vrai développement d'une force qui ne paraît qu'à la conscience, et ne se montre à la sensation que par représentans, par organes, et jamais en personne.

Peut-être bien que, si nous ne cherchions les faits moraux que dans autrui, ne les y trouvant que sous des formes, ne les entrevoyant qu'à travers l'appareil qui les enveloppe, par défaut de réflexion, nous aurions peine à nous défendre de l'illusion qui nous porterait à les confondre avec les faits physiques; peut-être nous arriverait-il de concevoir la

passion comme un jeu de muscle, la pensée comme un mouvement, la volonté comme une fonction. Il y aurait à cela quelque raison : nous ne verrions pas les choses elles-mêmes, nous les concevrions seulement, et notre manière de les concevoir se réglerait sur la sensation ; nous en jugerions d'après les sens, nous les croirions sensibles. Mais si nous procédions autrement et comme il convient de procéder, si nous y allions avec la conscience, et que nous prissions en nous-mêmes la notion de ce qui n'est qu'en nous, les résultats changeraient bien, nous reconnaîtrions, d'une vue propre, que, quand nous pensons et quand nous voulons, nous faisons tout autre chose que quand nous remuons l'œil ou la main, et nous saurions que l'ame et tous ses actes, le *moi* et tout ce qui vient de lui, n'a aucun des attributs de la matière; ce serait pour nous un être à part, un sujet qui serait lui, et n'aurait ni identité ni analogie avec la substance matérielle. Que si ensuite nous voulions, nous reportant à nos semblables, nous former par raisonnement une idée de leur intérieur, nous le concevrions comme le nôtre, nous le ferions à son image; nous y verrions une ame, une force comme la nôtre, également douée d'intelligence et de liberté. Par ce moyen nous éviterions l'erreur où l'on peut tomber quand on ne commence pas par soi et en soi à connaître l'homme moral.

Garat n'a pas échappé à cette erreur, et elle est cause qu'avec tous les purs condillaciens il a dit que

nous n'avons d'idées que par la sensation, que nous apprenons tout par la sensation, et que nous percevons, par exemple, le vice et la vertu de la même manière que nous percevons le son ou la couleur.

La conséquence naturelle d'une telle supposition, c'est que le professeur, amené, par les objections qu'on lui adresse, à donner son opinion sur la nature de l'ame, hésitant entre le bon sens et le système auquel il tient, voudrait être spiritualiste, et cependant se défend de l'être: en effet, comment le serait-il en restant fidèle au principe qu'il a adopté? il mène droit au matérialisme (1). Qu'il ne dise pas,

(1) La preuve en est dans le raisonnement; elle est aussi dans l'histoire. Si Condillac ne tira pas du principe de la sensation la conséquence qui s'ensuivait, d'autres la tirèrent pour lui. Elle fut professée par la plupart de ses disciples, soit dans le 18e siècle, soit dans le nôtre.

La même chose à peu près était arrivée à Locke parmi les siens. Hartley, qui commença, arriva presque comme à son insu aux conclusions matérialistes qui découlent du principe du maître: il pensait ne faire que de l'idéologie, et il ne fit que de la physiologie; en sorte qu'étonné, au bout de son opinion, de n'avoir devant lui que le matérialisme, l'admettant par force logique, le repoussant par raison, incertain et embarrassé, il avoua que « sa théorie renversait toutes les preuves que l'on « tire communément de la subtilité du sens interne et de la fa- « culté rationnelle pour établir l'immatérialité de l'ame; » et, d'autre part, il demande qu'on ne tire en aucune façon de ses paroles des conclusions contre cette même immatérialité. Le fait est qu'après avoir supposé qu'il n'y a qu'une source d'idées, la

aucune remarque bien importante. Nous rappellerons seulement que le professeur d'*idéologie*, au sein d'une institution qui réunissait une si brillante élite de maîtres et de savans, se distingua particulièrement par l'élégance et l'éclat de l'enseignement qu'il donna : c'est un souvenir transmis par tous ceux qui ont assisté à ces leçons, où ne se trouvaient que des élèves en état d'être des juges. Il en devait être ainsi, d'après ce que nous pouvons voir dans le *Recueil* qui renferme l'enseignement des écoles normales. On y retrouve de Garat, outre plusieurs discussions pleines d'art et d'habileté, un programme très-remarquable sur les questions qu'il était appelé à traiter dans sa chaire : c'est un excellent plan d'idéologie théorique et pratique. L'opinion qui y domine est, comme nous l'avons montré, exclusive et incomplète ; mais il n'est pas moins à regretter qu'il ne l'ait pas plus développée : on y eût gagné certainement un ouvrage bien composé, et qui d'ailleurs, écrit avec ce sens logique commun aux condillaciens, et que Garat possède à un éminent degré, se fût placé avec avantage à côté de ceux qui dans ce genre occupent le premier rang. L'exactitude de la méthode, la clarté du langage, la finesse des aperçus, l'eussent rapproché naturellement du livre de M. de Tracy et de celui de M. la Romiguière (1).

(1) Ce n'est, que je sache, que dans la collection des *Cours des écoles normales*, formant plusieurs volumes in-8°, que l'on trouve ce que Garat a écrit en philosophie.

Cependant, il ne faudrait pas se faire une fausse idée du talent de Garat en matière de philosophie : ce n'est plus le littérateur élégant, le brillant orateur qu'il faut chercher et admirer : c'est le raisonneur et l'analyste. Il a changé de manière en changeant de sujet, et au lieu de l'émule de Thomas, de La Harpe et Champfort (1), nous n'avons plus en lui que le disciple de Condillac; il a la langue condillacienne, et n'écrit plus pour l'Académie.

(1) Garat dut ses premiers succès littéraires aux concours de l'Académie, auxquels il présenta plusieurs compositions qui furent couronnées.

LANCELIN,

Né vers 1770, et mort à l'âge de 35 ou 36 ans.

Voici un nom moins célèbre que ceux que nous avons vus précédemment ; ce n'est cependant pas un écrivain à oublier. Il n'a fait qu'un ouvrage, aujourd'hui peu connu (1) ; mais c'est un livre qui représente, avec la plus grande fidélité, la philosophie de l'époque à laquelle il appartient. Conçu à propos d'une question proposée en l'an 5 par l'Institut (2), repris en suite en sous-main pour recevoir le développement de tout un système composé dans le point de vue du *sensualisme,* il fut publié pendant les années 1801, 1802 et 1803; c'était le temps où le condillacisme, laissé un moment pour des questions plus pressantes et plus graves, et perdu avec toute spéculation dans la tempête politique qui avait passé sur la France, se relevait par les travaux d'esprits fermes et sérieux, et, renouvelé par le génie de Cabanis et de Tracy, ralliait à peu près à ses doctrines tout ce qu'il y avait de penseurs dans le pays. Il avait la foi des

(1) *Introduction à l'Analyse des Sciences,* Paris, 1801, 1802 et 1803; trois parties, in-8°.

(2) *Déterminer l'influence des signes sur la formation des idées.* M. de Gérando remporta le prix.

savans; mathématiciens, physiciens, chimistes et médecins, tous adhéraient en général à une opinion, qui assimilait la science de l'ame à celle du corps, et ne faisait de la psychologie qu'une branche de la physiologie. Ils y voyaient l'avantage de ramener à leur unité une théorie qui, jusque là incertaine et sans base, pourrait enfin se constituer, et participer à l'exactitude des connaissances, dont elle se rapprochait. Les philosophes devenaient des leurs et cessaient de faire classe à part; il n'y avait plus une métaphysique, une théologie, il n'y avait plus de Sorbonne, ou plutôt la Sorbonne était à eux, la métaphysique leur appartenait; ils étaient philosophes virtuellement; il ne s'agissait pour le devenir que de faire de leur idée une application particulière: telles étaient leurs espérances, et, pour qu'elles ne fussent pas trompées, ils favorisaient de tout leur pouvoir, appuyaient de tout leur crédit, embrassaient et propageaient avec ardeur le nouveau *condillacisme*. Lancelin était un savant, un géomètre; jeune, plein d'enthousiasme, d'une intelligence qui ne demandait qu'à généraliser et à s'étendre, il sentit plus que personne cet entraînement des siens vers le système de la *sensation*. Il avait bien peu lu, lorsque se décida chez lui l'étude philosophique; il nous le dit, il ne connaissait que Locke et la logique de Condillac, mais il était plein de l'esprit du temps, il en était possédé, agité, et il ne fallait qu'une circonstance pour faire saillir en lui sa vocation intime. Il vint à la phi-

losophie à peu près comme Mallebranche, parce qu'il y avait l'ame tournée, et que le moindre accident devait suffire pour lui donner l'impulsion qu'il attendait. Ce fut l'effet de la lecture du programme qui contenait la question citée plus haut; il en fut saisi, préoccupé, il le médita avec attention, et conçut aussitôt la pensée du Mémoire, dont plus tard il fit le livre que nous avons.

Lancelin, manquant d'érudition, et même à peine au courant des ouvrages contemporains, puisque ce n'est que dans l'intervalle de son premier à son second volume qu'il connut les travaux de Cabanis, de M. de Tracy et de quelques autres, devait nécessairement être exposé aux désavantages inévitables d'un écrivain qui ne sait pas. Ainsi, par exemple, il fait tout, comme si tout était à faire; il traite la science, comme si elle n'était pas; recommence ce qui est fini, explique ce qui est expliqué, et perd en d'inutiles développemens une analyse qui n'apprend rien. De là aussi son peu de respect pour les opinions qui ne sont pas la sienne; ignorant de qui elles viennent, par quels génies elles sont consacrées, de quelle autorité elles sont investies, il ne les pèse ni ne les considère; il n'y cherche aucune vérité, n'y aperçoit rien de plausible, ne les regarde que comme des rêveries; faute de connaissances historiques, il n'a nulle impartialité historique, et il ne tient pas à lui qu'on ne croie pas que hors le *sensualisme* tout est absurde. Il n'a surtout nul sens des opinions religieu-

ses ; il n'y voit de la part des prêtres qu'inventions législatives, artifices de police et moyens de Gouvernement, et, dans les masses, dans la *canaille*, comme il dit, qu'une espèce de sottise, de folie et de duperie. C'est une aristocratie de savant pour tout ce qui n'est pas mathématique et physique, dont donne peut-être assez l'idée la morgue *théologique* des écrivains d'une autre école. Mais s'il y a de tels inconvéniens à philosopher sans instruction, il y a par compensation quelques avantages. Comme tout paraît neuf dans les questions, on cherche avec plus d'ardeur, on a plus d'élan et d'enthousiasme, on jouit mieux de la science, on en jouit comme d'une découverte : il y a dans la pensée plus d'originalité et de hardiesse ; rien ne la contient, ne la modèle, ne la limite, elle va comme elle veut et jusqu'où elle veut. On trouve de toutes ces qualités dans Lancelin ; il a une certaine verve de science, une portée et une liberté de vues, une foi en ses idées qui intéressent et qui attachent ; on aime à voir se déployer, dans sa forte et vive indépendance, cet esprit qui ne craint rien, ne tremble pas de ses solutions, quelque terribles qu'elles puissent être. Cette intrépidité et cette franchise plaisent alors même qu'elles se tournent contre des principes qui vous sont chers ; elles sont d'une intelligence qui ne redoute ni ne retient aucun des secrets qu'elle a en elle.

L'ouvrage de Lancelin se compose de trois parties. La première a pour objet l'analyse de la pen-

sée : c'est un traité d'idéologie, d'après les principes de Condillac; l'auteur se rapproche beaucoup de M. de Tracy, mais il n'en a ni la simplicité, ni la profondeur; il n'est pas aussi maître de sa matière, et n'en traite pas les problêmes avec la même facilité; on sent qu'il manque d'expérience, et qu'il n'a pas mûri sa philosophie par des études assez longues. A l'idéologie, il rattache naturellement la question du langage, et se trouve ainsi conduit à examiner *l'influence des signes sur la formation des idées*. C'était le sujet de l'Institut : il en présente l'explication, commune à toute son école, c'est-à-dire qu'il montre très-bien que les mots sont nécessaires, sinon à la génération, du moins au développement, au perfectionnement scientifique de la faculté de penser; mais il n'éclaircit pas suffisamment le rapport, en vertu duquel l'esprit emprunte à la parole cette puissance de précision, qui lui sert à définir et à distinguer ses impressions. Il ne pénètre pas dans le secret de cette force intelligente, qui, réduite à de vagues notions, tant qu'elle reste en elle-même et ne fait pas effort pour s'appuyer sur les organes, n'a pas plus tôt tenté de les mettre à son service, de leur donner le mouvement, d'ajouter et de lier ce mouvement à son action idéale, qu'aussitôt elle sent ses idées, participant en quelque sorte à la nature de la matière, prendre corps et couleur, se déterminer, se définir, passer de l'état d'enveloppement et de confusion à celui d'exposition et de précision. Il n'y a rien sur ce

point de tout-à-fait satisfaisant dans les théories idéologiques.

La deuxième partie de *l'Introduction à l'analyse* des sciences est consacrée à l'examen de la volonté et des phénomènes qui s'y rattachent. L'auteur réunit, ou plutôt confond sous ce titre deux choses qui doivent être cependant soigneusement distinguées ; ce sont les déterminations instinctives de l'amour de soi, et les déterminations réfléchies de la liberté, ou, en d'autres termes, les émotions, les passions et les résolutions volontaires. Il y a une différence sensible entre ces deux sortes d'actions : dans celles-ci, l'homme se reconnaît, se possède, délibère et se résout ; dans celles-là, il ne songe à rien, il cède et se laisse faire. Responsable, digne ou indigne dans les unes, dans les autres, il n'est que le sujet des causes qui l'affectent et déterminent en lui le plaisir ou la peine. Du reste, dans cette même partie, après avoir été considérée d'une manière abstraite et métaphysique, la volonté est ensuite suivie dans ses effets sur l'éducation, la législation et le Gouvernement. Nous verrons tout à l'heure dans quel sens toutes ces idées sont présentées. Enfin, dans une dernière section, il est traité de la division de nos connaissances, des progrès et des bornes de l'esprit humain. C'est toujours le même point de vue, le point de vue sensualiste.

En effet, au fond de toute cette idéologie, il y a un système général, dont le principe et les consé-

quences sont très-nettement matérialistes. Il suffit pour s'en convaincre de relever quelques opinions que renferme l'ouvrage.

Et, d'abord, en ce qui regarde l'ame, il pense qu'elle est une collection de sensations. Il discute peu cette assertion, il la pose plutôt; mais il la pose expressément et comme un dogme de sa philosophie. L'ame est une collection de sensations; mais les sensations, que sont-elles? Des phénomènes organiques, qui, eux-mêmes, ne forment collection que parce que les causes dont ils proviennent, se liant les unes aux autres, se combinant entre elles, composent un effet collectif ou une addition d'effets dont l'ame est l'expression et la somme résultante. L'ame de l'homme, ainsi conçue, son origine et sa fin sont claires et évidentes; elle commence dans l'ordre *actuel*, au moment même où la génération dispose entre elles certaines molécules de manière à les rendre propres aux fonctions de la vie, du mouvement et du sentiment; *primitivement* ce fut d'une autre façon, puisque les agens de la génération n'existaient pas à cette époque; la nature se mit en travail, et, à force d'essais et d'ébauches, à force de chances et de combinaisons, elle aboutit enfin à la composition de l'être humain tel que nous le voyons maintenant, et alors elle se déchargea sur lui du soin de perpétuer son espèce, se bornant à lui en donner le besoin et l'attrait. Ce que fait l'addition, la division le défait; l'ame, née d'une collection, meurt et finit avec cette collection : il n'y

a pas plus d'immortalité pour elle que pour l'organisme décomposé; il y a même entre elle et les molécules cette différence singulière, que celles-ci, éternelles et impérissables, pour cesser de sentir, ne cessent pas d'exister; tandis qu'elle, qui n'est que sensations, n'a pas de vie au-delà des phénomènes sensitifs. Ainsi, la matière est immortelle, mais l'esprit ne l'est pas, parce qu'il tient à l'organisation, et que l'organisation n'a qu'un temps. Un Dieu, dans ce cas, serait de peu de chose pour la destinée morale, puisqu'il ne saurait la prolonger au-delà du terme inévitable, et y faire intervenir la justice d'une autre vie. Mais ce n'est pas une illusion à se faire; ce Dieu n'est pas, tel du moins que le conçoivent les religions : s'il y a un être, ou plutôt un nombre infini d'êtres auxquels conviennent les attributs qu'on lui suppose, comme la nécessité, l'éternité, la toute-puissance, c'est la matière, c'est la masse des molécules, qui sont parce qu'elles sont, ne peuvent pas ne pas être, et ont en elles la force avec laquelle elles font tout, meuvent tout, changent tout, sans relâche et sans fin; voilà seulement ce qu'il y a de Dieu.

D'après cela, que faire pour l'homme? Tâcher d'abord de le conserver, car autrement il n'y a rien; travailler ensuite à lui assurer le plus grand nombre possible de sensations agréables; veiller dans ce but sur ses organes, les *construire* dans cette idée, *construire* la tête, *construire* le cœur (expressions que l'auteur affectionne, et qu'il emprunte à l'objet

habituel de ses travaux : il était ingénieur-constructeur de la marine), les façonner de manière qu'il n'en sorte, s'il se peut, que des idées saines et des affections sages, y procéder par un régime d'hygiène, et d'impressions que préparent et ménagent ces heureux résultats : tels sont les principes d'éducation et de civilisation qui doivent diriger les parens, les instituteurs et les législateurs.

Nous ne croyons pas devoir pousser plus loin le résumé d'une doctrine que nous avons eu et que nous aurons encore plus d'une fois l'occasion de faire connaître, soit dans sa généralité, soit dans ses détails; nous nous bornerons à dire que Lancelin, en raisonneur habile, en esprit net, rigoureux, hardi et étendu, ne laisse rien passer, ne touche à aucun point qu'il n'y applique son système : il n'en néglige ou n'en redoute aucune des conséquences, il va au-devant des plus périlleuses, et les accepte sans se troubler : ce sont les habitudes d'un géomètre qui pense toujours avoir affaire aux innocentes conclusions qu'il déduit de ses axiomes.

Nous n'insisterons pas non plus sur la réfutation explicite de chaque idée de cette hypothèse : nous ferons seulement remarquer qu'elles reviennent toutes à celle qui a pour objet l'existence et la nature de l'homme. En effet, si l'on suppose que l'homme est une collection de sensations, une collection d'organes sensibles, une collection de molécules douées de certaines propriétés, de certaines forces, il est impossible de ne pas tomber, de tout

point, dans le matérialisme : sur la question de l'ame, de son origine et de sa fin, sur celle du monde et de Dieu, sur celle de l'ordre moral et social, sur toute question, quelle qu'elle soit, il n'y a de solution que le matérialisme ; il serait contradictoire qu'il en fût autrement : aussi, est-ce bien moins aux conséquences qu'il faut faire attention, qu'au principe qui les renferme. Ce principe est l'explication de l'homme et de ses facultés par la matière et la force, par la force née de la matière, y vivant et y résidant ; voyons quelle est la vérité de ce principe. La notion de force nous vient de la conscience ; nous n'avons pas besoin de le montrer : la force que nous révèle la conscience est une et simple, puisqu'elle est *moi ;* nous ne pensons pas non plus qu'il soit nécessaire de le prouver : ce sera d'ailleurs autre part un sujet sur lequel nous reviendrons (1). Si la force *moi* est une et simple, comment serait-elle un produit ou une propriété de la matière? Un corps est composé ; comme composé, il ne saurait avoir ou produire la simplicité ; il n'y a du moins qu'une manière de lui concevoir cet attribut ; c'est de le considérer non plus tel qu'il est, dans son état actuel de composition, mais dans ses élémens primitifs, dans l'un d'entre eux en particulier, et de se demander si cette molécule est métaphysiquement simple ; si elle l'est, et qu'en même temps elle ne soit pas inerte, inactive, alors il n'est

(1) Voir entre autres le chapitre de M. Broussais.

pas impossible que cette matière élémentaire soit le sujet de la force *moi;* mais alors aussi il faut convenir que cette matière ainsi faite est singulièrement spiritualisée, et qu'elle ressemble plus à une monade qu'aux corpuscules des matérialistes : c'est une ame bien plus qu'un corps. Voilà donc où l'on doit en venir dans l'hypothèse que nous examinons; or, ce n'est pas là qu'on en vient; on en reste aux idées communes, on prend le monde tel qu'il paraît, on voit les organes dans leur combinaison, et on ne fait pas difficulté de leur attribuer la force simple qui se sent : là est l'embarras et la contradiction, car il ne s'agit de rien moins que d'expliquer le simple par le multiple, et l'activité par l'inertie. Lancelin n'échappe pas à cet écueil; il ne s'en aperçoit même pas. Quant à ce qui est de ces prétendues molécules, qui, avec la nature matérielle, c'est-à-dire, avec l'étendue, la figure, etc., auraient en même temps la simplicité et l'activité, l'expérience n'en apprend rien; le raisonnement ne les éclaircit guère; on ne sait trop qu'en penser; mais, dans tous les cas, si elles avaient un rôle dans la constitution humaine, il n'en faudrait qu'une par individu qui eût la faculté de la conscience; si plusieurs l'avaient, il y aurait plusieurs *moi*, et une telle pluralité serait absurde; il n'y a pas plus plusieurs *moi*, qu'un *moi* en plusieurs parties. Les autres molécules seraient donc réduites à agir sans conscience, et à remplir, selon leur nature et leurs rapports les diverses fonctions de l'animation.

Nous le répétons, il n'y a rien de ces idées dans Lancelin, ce qui fait que notre critique porte; tout au plus lui arrive-t-il en deux ou trois endroits de jeter sur la matière comme un nuage d'*idéalisme* qui annonce quelque doute en lui sur la nature de cette existence; mais il n'y a rien à en conclure; réellement, et constamment, il est dans le point de vue que nous avons indiqué, et que nous avons essayé de combattre.

LE DOCTEUR BROUSSAIS,

Né en 1772.

Il y a loin dans le temps des derniers ouvrages des *sensualistes* à celui que M. Broussais vient de publier (1); il date de 1828, les autres ouvrages de cette école datent du Directoire ou du Consulat; d'une époque à l'autre, il n'y a guère eu que des réimpressions ou des publications peu importantes; ce repos du *sensualisme* s'explique par l'état des esprits durant cet intervalle, nous avons essayé de le faire voir dans l'*Aperçu général;* le mouvement nouveau qu'il vient de prendre s'explique également; on le verra dans ce qui va suivre.

Nous devons commencer par dire que nous regrettons sincèrement de ne pouvoir que sur parole rendre justice aux travaux du médecin distingué dont nous allons examiner la doctrine métaphysique. Nous aimerions à être juge de ce système, qui, à ne le voir que comme le voit le public, avec l'impression qu'il a produite, le bruit et l'éclat qu'il a eus, les services qu'il a rendus, malgré ses défauts et ses erreurs, a droit sans doute à une appréciation scientifique et raisonnée. Nous

(1) *De l'Irritation et de la Folie*, ouvrage dans lequel les rapports du physique et du moral sont établis sur les bases de la *médecine physologique;* par F.-J.-V. Broussais, vol. in-8°.

aimerions surtout, en l'exposant dans son ensemble, en le discutant dans ses principes, ses conséquences et ses applications, à rappeler que l'auteur, obligé dès sa jeunesse d'exercer son art pénible au milieu des périls et des fatigues de la guerre, menant à peu près la vie du marin et du soldat, quittant la mer pour courir d'Italie en Allemagne, d'Allemagne en Espagne, pour y camper un jour ici, un jour là, jamais tranquille, jamais à lui, à ses études et à ses livres, a eu quelque mérite à se recueillir, à se vouer à la science, à concevoir une grande idée, et à profiter comme d'une halte pour en déposer le développement dans des ouvrages étendus. Il lui a fallu quelque force d'ame et quelque puissance de tête pour faire marcher de front la dure pratique des camps et la spéculation du cabinet, un métier qui est presque celui des armes, et des travaux qui demandent tant de calme et de loisir. On ne se fait pas ainsi savant sur les champs de bataille, on ne philosophe pas au bivouac, au sein des privations et des distractions de toute espèce, sans une haute vertu de volonté et d'intelligence. En général, les médecins militaires qui, à la suite de la crise guerrière par laquelle ils ont passé sont rentrés dans leurs foyers avec une instruction solide, une expérience éclairée, des vues et des idées, ont à l'estime de la patrie des titres qui sont à eux; car ils ont eu à surmonter des obstacles particuliers, et des difficultés que ne rencontraient pas ceux qui ne partageaient pas leur situation. M. Brous-

sais est un de leurs modèles ; quand il a quitté les drapeaux, il s'est présenté au public riche de connaissances médicales, et d'un système physiologique. C'est un mérite à reconnaître, un droit à ne pas oublier ; et quand, par l'effet même des circonstances dans lesquelles ses meilleurs jours se sont écoulés, par habitude, par tempérament et par humeur, il aurait porté dans la discussion plus de vivacité qu'il ne convient, il serait bien, tout en le blâmant, de se souvenir qu'il ne lui était pas libre de ne pas avoir dans l'esprit quelque chose de la vie militaire qu'il a menée de longues années : on n'a pas si long-temps le spectacle de la guerre, on n'en a pas les émotions, les impressions fortes et viriles, sans en avoir aussi parfois l'âpreté et les rudes formes : c'est toujours un tort, mais c'est un tort qui a son excuse. Pour nous, du moins, quoique les droctrines que nous soutenons, et qui, certes, nous sont chères, aient été sans provocation assez maltraitées dans le dernier livre de l'auteur, nous n'avons pas de peine à passer sur quelques expressions un peu vives dont il se sert à notre égard : nous n'y voyons que la conséquence de sa position et de sa manière. Nos idées heurtent son système ; elles le bornent, si elles sont vraies, elles en limitent l'universalité, en l'empêchant de s'étendre à tout un genre de phénomènes. Il ne pouvait pas le voir avec indifférence ; et dans l'impatience de tout expliquer, de tout réduire à son unité, il devait se tourner contre nous, nous attaquer, et, si l'on veut

même, nous rudoyer : notre philosophie gênant la sienne, il était tout simple qu'il s'en irritât, la passion du système est une passion de conquérant; elle ne souffre ni résistance ni borne. L'ambition de M. Broussais est de tout comprendre dans sa physiologie, l'homme moral comme l'homme physique, les faits de l'ame comme ceux du corps, la conscience comme les organes. Que la prétention contraire soit soutenue avec quelque force, c'est certes plus qu'il n'en faut pour l'exciter au combat.

Or, il le déclare dans sa préface, les *psychologistes*, comme il les appelle, se sont fait un parti; ils ont ébranlé les idéologues, et embarrassé les physiologistes; ils en ont même gagné un certain nombre. Leur laissera-t-il cet avantage, et ne fera-t-il rien pour le reprendre? non, sans doute; et, comme le héros d'une doctrine qui semble se laisser battre, il s'avance afin de la soutenir de sa science et de ses argumens: c'est un général d'armée qui, pour ramener sur le terrain des soldats en retraite, vient payer de sa personne, et le fait avec un dévouement, une audace et une franchise que ses adversaires eux-mêmes doivent s'empresser d'admirer.

Incompétent, à notre grand regret, sur la question médicale, nous le sommes peut-être un peu moins sur la question philosophique; nous y concentrerons la discussion, ayant soin d'ailleurs de nous borner aux principaux points de la matière.

Outre les attaques directes que l'auteur de l'*Ir-*

ritation dirige contre le fond même des principes que nous défendons, il en est d'indirectes et d'accessoires dont nous devons d'abord nous occuper (1).

Nous n'insisterons pas sur le reproche qu'il fait aux psychologistes de parler par figures, nous nous bornerons à remarquer qu'il est à peu près impossible, quelque sujet que l'on traite et quelque opinion que l'on soutienne, d'éviter les figures quand on se sert du langage que tout le monde emploie: ce langage est donné, et donné avec des images; on ne saurait l'en dépouiller sans l'altérer et le fausser: l'essentiel est qu'il soit clair, c'est-à-dire que la couleur n'y paraisse que pour mieux rendre les objets qu'on veut exprimer. Selon l'usage que l'on en fait, selon le goût qu'on y apporte, on peut par la couleur répandre sur les idées la confusion ou l'ordre, l'obscurité ou la lumière: c'est aux écrivains à y prendre garde; mais, après qu'ils ont fait tout ce qui dépend d'eux pour éviter l'emploi des formes qui pourraient voiler et obscurcir leur pensée, ils méconnaîtraient le génie de la langue et la

(1) Nous prions le lecteur de remarquer que, si nous entrons ici dans des développemens un peu étendus, c'est que la question en vaut la peine, et que M. Broussais nous est une bonne occasion d'en discuter plusieurs points : il ne s'agit pas de garder des proportions qui souvent pourraient bien n'être pas celles du sujet, il s'agit du sujet, de son importance et de ses droits.

Cette remarque s'applique également à d'autres chapitres.

corrompraient sans profit, s'ils prétendaient la réduire à une mesquine simplicité et aux seuls termes techniques : algébristes à contresens, ils auraient des formules et manqueraient d'expressions; ils auraient une exactitude logique, et point de justesse réelle : car, dans le discours ordinaire, la justesse n'est pas de ne parler qu'en termes abstraits, mais de rendre la pensée avec toutes les ressources de la parole, qu'elles soient du ressort de la poésie ou de celui de l'analyse. Il n'y a que dans les sciences, et peut-être seulement dans les sciences mathématiques, que le langage peut se ramener à des signes toujours abstraits, toujours définis avec une rigueur didactique. On en sent la raison : les idées auxquelles il s'applique n'ont qu'un objet et qu'un caractère, et cet objet est parfaitement simple, ce caractère parfaitement un. Il n'y a pas là place à l'imagination; mais, en philosophie, le sujet est si délicat, quoique cependant très-positif; il est si vivant, si varié, si plein de poésie, qu'on ne saurait, nous ne disons pas le chanter et le peindre, mais l'enseigner et le discuter sans donner à sa phrase un peu du mouvement et des nuances qui conviennent à la poésie. M. Broussais, lui-même, quoi qu'il fasse et quoi qu'il professe, est souvent plus pittoresque que sans doute il ne le suppose, et il ne serait pas difficile de lui montrer qu'il n'a pas pu parce qu'il n'a pas dû s'abstenir de locutions vives et figurées. Ce n'est pas avec un génie comme le sien, avec tant d'impétuosité dans la pensée, tant d'ardeur de

conviction, un tel besoin de combat et de victoire, qu'il a gardé le langage sec et froid de l'analyse; il s'est au contraire laissé aller à son idée avec assez de liberté; il y a même quelquefois chez lui excès de verve et de mouvement : plus d'une fois il est lyrique à sa manière. Le langage figuré est naturel, nécessaire presque en tous les sujets; il faut seulement avoir soin d'en user de manière à ne faire illusion ni aux autres ni à soi-même; à ne pas prendre et à ne pas faire prendre les images pour les choses et les symboles pour les réalités. Ce n'est que pour avoir violé cette règle de style que les psychologistes mériteraient le blâme qu'on leur adresse. Nous ne tarderons pas à voir si en effet ils l'ont mérité; mais, en attendant, remarquons bien que sous le rapport de la science, il n'y a de mal que dans les métaphores qui trompent l'auteur ou le lecteur.

Une autre objection préjudicielle de M. Broussais aux psychologistes, c'est l'impossibilité de faire leur théorie indépendamment de la physiologie, c'est l'impossibilité de faire par eux-mêmes aucune espèce de théorie. Or, dans plusieurs passages, et notamment dans la préface et le supplément du livre de l'*Irritation*, il a, par forme de concession, assez accordé aux psychologistes; il a laissé dans leur domaine assez d'objets importans pour que, forts de son opinion, ils puissent lui opposer ses propres paroles et croire à leur science, malgré ce qu'il en dit, ou plutôt sur ce qu'il en dit;

mais ne profitons pas de cet avantage, et prenons l'objection sans biaiser : elle consiste à supposer que, les phénomènes moraux n'étant, comme les phénomènes physiques, qu'un résultat de la matière, il n'y a que les physiciens, les physiologistes en particulier, qui soient capables de se livrer à l'étude de la science morale. Mais lors même qu'il en serait ainsi, il s'ensuivrait seulement que les physiologistes pourraient mieux, en s'occupant de l'organisation, saisir dans leur principe, dans leur cause génératrice, les faits dont il s'agit ; il ne s'ensuivrait pas que d'autres ne pussent pas, en partant de leurs données, prendre ces faits en eux-mêmes, et les observer tels qu'ils sont : ceux-là les tiendraient pour nés du corps, les matérialiseraient comme on le voudrait, les rapporteraient sur parole à un principe organique ; et cependant, comme ils auraient (ce qu'on ne saurait leur contester), la faculté de les suivre dans leur développement ultérieur, rien ne les empêcherait de les reconnaître, de les classer, de les ramener à des lois, d'en faire, en un mot, la théorie et d'appliquer cette théorie ; rien ne les empêcherait d'être savans par-delà les physiologistes, et, en s'appuyant sur leur science, ils traiteraient de la psychologie comme d'un point de vue de la physiologie : c'est le parti qu'ont pris quelques idéologues, qui, s'en rapportant aux médecins sur le principe de la pensée, se sont ensuite attachés à la pensée elle-même pour l'analyser et l'expliquer

dans ses phénomènes généraux ; c'est à peu près le rapport qu'on trouve entre M. de Tracy et Cabanis : l'ouvrage de l'un n'est, pour ainsi dire, que le complément de l'ouvrage de l'autre ; mais ce complément est un livre qui a son fond et son objet. D'où que viennent les passions, les idées et les volontés, elles sont observables, et il n'y a point d'obstacle réel à en tenter la science : c'est l'affaire de la réflexion et de la méthode psychologique. Les médecins se font illusion et donnent trop d'importance à leurs recherches, quand ils pensent que, parce qu'ils auraient le secret de l'origine de nos diverses facultés, il n'y aurait qu'eux à avoir le privilége des études morales et métaphysiques : il n'y a nulle nécessité de savoir d'où part l'ame, ce qu'elle est dans son principe pour savoir ce qu'elle devient lorsqu'elle se déploie et s'exerce ; et la preuve en est, comme on le voit chaque jour, dans ces esprits observateurs, qui excellent à juger l'homme ou les hommes en philosophes ou en gens du monde, sans cependant avoir une idée d'aucun système physiologique. Sans doute il vaudrait mieux, parce que ce serait quelque chose de plus, joindre à l'instruction psychologique l'instruction médicale, comme il vaudrait mieux, tout en étant médecin, être métaphysicien et moraliste ; mais si les deux choses vont bien ensemble, ce n'est pas une raison pour qu'elles ne puissent aller qu'ensemble : il n'y a nulle contradiction à séparer deux études qui, malgré leurs rapports, se prêtent au partage ; il n'y

a que distinction naturelle et séparation bien entendue.

Mais tout ceci est dit dans l'hypothèse que nous avons faite, à plus forte raison si cette hypothèse est vaine et sans vérité : or, c'est précisément ce que nous prétendons. Tâchons de le démontrer; et, sans embrasser la question dans toute son étendue, essayons au moins de mettre en lumière les points les plus décisifs. Il s'agit de faire voir que la psychologie a sa réalité propre, son objet, tout aussi bien que la physiologie; en d'autres termes, il s'agit de l'ame, de sa simplicité, de son immatérialité : nous voilà arrivés au fond même de la discussion.

Nous ne tirerons pas parti de la différence si bien établie, ce nous semble, entre les idées de conscience et celle de perception, entre les choses auxquelles répondent ces deux espèces d'idées; nous ne répéterons pas tout ce qui a été dit d'excellent et de vrai sur ce sujet : on pourra le lire ailleurs, et chacun, du reste, en sait ou en peut savoir par lui-même, en s'observant, tout autant que les plus habiles (1). Il suffira de remarquer, d'une part, que la conscience n'a pas les mêmes organes que la perception; qu'elle n'en a même pas qui lui soient propres, ou qu'on lui ait assignés d'une ma-

(1) Voir la préface des *Esquisses morales*, par M. Jouffroy. On y trouvera développés les points que nous ne faisons qu'indiquer ici pour abréger.



nière précise ; à moins qu'en affirmant *physiologiquement* qu'elle est la réflexion *intracranienne*, on croie par là avoir déterminé le siége et le sens qu'elle doit avoir ; mais il n'y a rien là de bien clair. En second lieu, si l'on compare les faits sur lesquels porte la conscience à ceux qui sont du domaine de la perception, et, par exemple, le *moi* lui-même à un corps, la passion à l'étendue, la pensée à la figure, la volonté à la couleur ou à telle autre propriété sensible, certes, il paraîtra évident qu'il n'y a point d'analogie entre des choses de nature et d'aspect si différens.

Venons au point sur lequel la doctrine de M. Broussais nous a paru particulièrement faible et peu développée ; et cependant il était averti, car la critique l'avait déjà frappé là : on peut le voir dans les *Lettres adressées* par le docteur Miquel *à un médecin de province*, nous voulons parler de la difficulté que trouve la doctrine physiologique à expliquer l'unité du *moi*. Le docteur Miquel prouve très-bien, dans un passage que nous copions à peu près, que le centre, ou plutôt l'unité qui reçoit toutes les sensations, les compare et les juge, est simple, de toute simplicité, et n'a rien du caractère essentiel de la matière : « Ce centre qui perçoit les « impressions opposées, qui les compare, qui les « juge, qui obéit à l'une ou à l'autre, M. Broussais l'a placé à la partie supérieure de la moelle « allongée ; mais cette indication est encore trop « vague : il faut chercher le centre de cette partie

« supérieure; car, si la stimulation des appareils « encéphaliques arrivait au côté gauche, et la sti- « mulation des viscères au côté droit, ces stimu- « lations n'auraient rien de commun entre elles. « elles resteraient perpétuellement isolées; il faut « donc admettre de toute nécessité que les impres- « sions arrivent jusqu'à un point central sans éten- « due et sans dimension. Là elles ne se reconnais- « sent pas, et ne se jugent pas les unes les autres; « il y a quelque chose qui les perçoit distinctement, « qui les compare et les juge : ce quelque chose est « le *moi*. » Ce passage n'est pas le seul qu'on trouverait dans le même auteur. En général, toutes les fois que la suite de l'examen auquel il a soumis la *doctrine physiologique* le conduit à quelques-uns des faits qui prouvent pour la psychologie, sans être précisément métaphysicien, sans faire étalage de spiritualisme, par la seule force de l'évidence, M. Miquel rétablit avec simplicité et avec lumière la vérité méconnue par l'écrivain qu'il critique.

Insistons un peu sur cette idée de l'unité. On ne le nie pas; au contraire, on l'admet de plus en plus : nos moyens d'avoir des sensations sont très-nombreux, très-divers, et chaque jour l'expérience en fait apercevoir de nouveaux : ainsi, outre les cinq organes principaux qui nous mettent en rapport avec le monde extérieur, et qui, chacun pris en eux-mêmes, offrent encore tant de variétés, il y a des organes intérieurs pour le moins aussi compliqués, dont la fonction est aussi de donner lieu à

des impressions très-distinctes et très-multiples. De même pour les nerfs destinés à exécuter les actes du vouloir ; on les rencontre en grand nombre dans toutes les directions et sur tous les points : nous voilà donc avec une multitude de conducteurs de sensations et d'agens de volontés ; et, cependant, qu'est-ce qui reçoit les sensations, qu'est-ce qui émet les volontés de tant de côtés et par tant de voies ? une seule et même chose, un seul et même *moi*, un *moi* tellement *un* que vous ne pouvez pas le dire autre quand il sent et veut par ici, autre quand il sent et veut par là ; que vous ne pouvez pas le multiplier et le diviser comme les organes auxquels il se rapporte ; que vous ne pouvez pas le compter et le classer comme ces organes ; car il n'y a pas un *moi* pour l'œil, un *moi* pour l'ouïe, un *moi* pour le goût, etc. : il n'y en a qu'un pour tous les sens ; et il n'y en a pas non plus deux, trois ou quatre qui mettent le mouvement volontaire, celui-ci dans la main gauche, celui-là dans la main droite, cet autre enfin dans la tête ou dans les pieds, etc., etc. : c'est le même fonds de volonté partout, c'est la même personne qui donne tous les ordres. A chaque bout de nerfs qui transmet du dehors au-dedans, ou du dedans au-dehors, une impression ou une impulsion, il n'y a pas une ame à part, un *moi* distinct, qui figure pour son compte dans l'économie de notre nature : l'unité la plus parfaite est là, servant à tout de principe et de but ; et c'est en vain que l'on tenterait d'assimiler cette

unité à l'unité prétendue que l'on trouve dans la matière, et qui n'est qu'une totalité, une addition de parties, une figure et un symbole de la véritable unité. On ne saurait y parvenir, on ne saurait mettre en pièces ce *moi*, qui n'est que lui, qui est lui ni plus ni moins, et dire, en le divisant, voilà qui est pour tel organe, voici qui est pour tel autre; la personnalité ne se prête pas à être ainsi fractionnée : il faut la nier ou la reconnaître dans sa complète intégrité. L'unité matérielle, l'unité organique en particulier, est un composé, un concert de parties; mais l'unité spirituelle n'est ni composé ni concert, elle est l'unité tout simplement.

On demandera maintenant comment il se fait que cette unité s'allie et se mette en rapport avec la pluralité des organes? La réponse est dans l'idée qu'on doit se faire de sa nature. Or, quelle est sa nature? l'activité la plus variée. Nous ne nous arrêterons pas à le montrer, nous le regardons comme évident. Graces à cette activité si variée, elle peut, sans se décomposer, se diversifier de mille manières, elle peut se fléchir en tous sens, se porter ici ou là, selon le besoin et l'occasion; c'est comme un centre de vie, qui, fécond, prompt à produire, rayonne de tout côté l'énergie qu'il porte en lui; il en atteint tous les objets qui sont dans le cercle où il se déploie. L'ame ne se divise pas pour agir sur divers points et en divers siéges : elle ne fait que tourner ses facultés tantôt vers l'un, tantôt

vers l'autre : des affinités l'y attirent ; elle s'y laisse aller ou s'y dirige, mais sans pour cela se décomposer, sans se mettre en deux ou en trois ; elle passe entière et une à chaque organe où elle se rend présente. Elle multiplie ses actes, et en les multipliant elle les distribue dans différentes directions ; mais elle-même elle ne se multiplie pas, elle reste avec toute sa substance, et ne partage pas sa personne : l'unité spirituelle ne se brise pas parce qu'elle se développe, et qu'elle localise les développemens auxquels elle se livre ; pas plus qu'elle ne se brise lorsque, dans la durée, elle fait se succéder entre eux ses rapides phénomènes : alors elle reste identique, bien qu'elle sépare dans le temps les effets de sa puissance ; pour les séparer dans l'espace, elle ne porte pas plus atteinte à sa parfaite simplicité : tout revient à les disposer soit les uns après les autres, soit les uns hors des autres, et il n'y a là rien qui ne se concilie avec la vertu d'une force qui a dans son exercice tant de facilité et de ressource : ainsi l'ame se prête à merveille au rôle varié de l'unité mise en rapport avec la pluralité des appareils organiques.

Comment du reste agit-elle sur les nerfs qui reçoivent son influence ? Quel effet y produit-elle, ou en quel état les met-elle ? On doit supposer qu'elle n'y fait que ce qu'y font toutes les causes qui les excitent et les stimulent ; qu'elle y détermine en conséquence une sorte d'irritation, en vertu de laquelle ils accomplissent les fonctions auxquelles ils sont pro-

pres; mais ce n'est cependant qu'une hypothèse, hypothèse probable si l'on veut, mais impossible à vérifier; car pour cela il ne faudrait rien moins que voir le cerveau tel qu'il est lorsqu'il sert à la pensée, à la passion et à la volonté. De même on ne saurait guère expliquer comment la vie, qui est dans les organes, affecte l'ame et la modifie; ce doit être par impression, par action et réaction, par le fait d'une force qui se déploie en présence d'une autre force, la borne et la contient. Au sein des mouvemens physiologiques qui viennent à lui de toute part, le *moi* se voit comme pressé de penser et de sentir, et il pense, il sent, par suite même il veut: et ainsi toutes ses facultés entrent soudain en exercice. Qui a provoqué cette activité? Encore une fois, c'est une impression; il faut bien en revenir là, car il n'y a rien de plus à dire.

Ce qui est certain, c'est qu'il y a, de l'ame au corps, dans le rapport qui les unit, un échange continuel d'impressions et d'impulsions, et que cet échange donne lieu, selon qu'il est régulier ou irrégulier, normal, ou anormal, à tous ces phénomènes de santé ou de maladie dont sont causes l'un à l'autre le moral et le physique.

Avons-nous besoin d'ajouter que, dans les considérations qui précèdent, en parlant du *moi* comme d'une force, nous n'avons pas fait pour nous entendre ce que suppose gratuitement M. Broussais; nous n'avons imaginé ni *un joueur de clavecin à son instrument*, ni *un homme dans un autre homme*,

ni quoi que ce soit ayant figure, que nous ayons logé dans le cerveau pour lui faire jouer le rôle de l'ame. Afin de nous entendre, nous nous sommes observés, nous avons vu qu'il y a en nous quelque chose qui, sans avoir aucune des qualités de la matière, est cependant et a en soi l'unité, l'activité, la passion, la pensée et la volonté; nous l'avons nommé *ame*. Nous n'avons rien fait de plus. Si M. Broussais fût mieux entré dans l'idée des psychologistes, s'il n'eût pas pris plaisir à être dupe d'expressions qui ne trompent au fond personne, il se fût épargné bien des réfutations inutiles, et quelques plaisanteries de mauvaise humeur aussi bien que de mauvais goût. Sa cause n'y eût rien perdu; et son livre, composé avec plus de calme et de vérité, eût eu un succès plus sérieux, un éclat de meilleur prix.

Qu'on relise sa préface; c'est une espèce de lamentation. On dirait, à l'entendre, que le spiritualisme, que nous professons, est une espèce de mauvais coup, de conspiration à la foi philosophique et politique, qui ne va à rien moins qu'à la ruine de la science et des savans. « Peu s'en faut, di-til quelque part, qu'ils ne déclarent dignes du gibet ceux qu'ils nomment sensualistes. » C'est avec peine, nous le protestons, que nous avons trouvé, dans un livre qui certes est assez fort pour se passer de petits moyens, des expressions du genre de celles que nous venons de citer; que M. Broussais se les fût interdites, qu'il les eût effa-

cées de ses pages au lieu de les mettre en saillie, d'y revenir à dessein, et son ouvrage avait toute la gravité, toute la sévérité de raison qui conviennent aux matières auxquelles il l'a consacré. C'était un système exposé avec puissance et lumière; c'était l'idée de Cabanis, plus une doctrine nouvelle de physiologie : il n'y avait rien là que de grand, de simple, et de scientifique; pourquoi y avoir mêlé quelque chose qui n'est rien de cela, et qui ne peut provoquer le sérieux de la discussion? L'auteur s'est mal jugé, s'il a cru que son génie ne suffisait pas à sa cause, et qu'il fallait pour la faire valoir recourir à un autre art. Cet accessoire était de trop, et a chargé son livre au lieu de le soutenir. Heureusement que le public, mieux avisé et d'un meilleur goût, a su séparer dans cette composition ce qui était de fond et ce qui était de forme, et n'a jugé que du fond.

On peut combattre M. Broussais, et par ce qu'il nie, et par ce qu'il accorde. Il nie l'*esprit*, nous l'avons vu, et par là même il se trouve dans l'impuissance d'expliquer ce que l'*esprit* seul explique, c'est-à-dire cette unité, ce point central et simple qui n'appartient point à l'organisation. Et en même temps il accorde, non pas l'*esprit*, contre lequel il est trop en éveil et trop en garde pour se laisser surprendre à l'admettre jamais, mais la *spiritualité*, le caractère spirituel de certains faits humains, dont, par oubli sans doute, et dans l'entraînement de la discussion, il n'a pas assez songé à calculer

les conséquences ; elles vont tellement contre son système, que certainement, s'il y eût pensé, il eût évité les paroles dont elles sont la suite nécessaire. Citons, pour n'être pas accusé de rien avancer légèrement.

D'abord, dans son *Traité de physiologie appliquée à la pathologie*, M. Broussais dit : « La sensibilité est immatérielle comme la pensée, dont elle est la base... J'observe bien, ajoute-t-il, que la pensée se manifeste à l'occasion du mouvement de la matière ; mais je ne saurais en saisir le *quomodo*... Quelle est la condition du cerveau qui produit ces phénomènes, je l'ignore. »

Et dans le supplément qui termine son livre *de l'Irritation*, il s'exprime ainsi : « La perception du blanc et du noir, comme celle du rond et du carré, ne sont des choses ni visibles, ni tangibles, ni concrètes ; il n'y a que les corps à l'occasion desquels nous avons eu ces perceptions, et les organes sensitifs qui nous les ont fournies, qui jouissent de ces qualités. »

Ces passages sont très-clairs, et ne peuvent laisser aucun doute : l'auteur y donne son idée en termes si précis, qu'un *psychologiste* ne ferait pas mieux ; et il est bon de remarquer qu'il n'a ici aucun intérêt à se servir de ce langage ; que ce n'est pas un de ces points délicats et dangereux sur lesquels il pourrait être prudent de faire un mensonge de science afin d'éviter les tracasseries ; il n'y a point là, en apparence du moins, de question

morale et religieuse : le philosophe pouvait tout dire sans s'inquiéter de qui que ce fût. C'est d'ailleurs une justice à rendre à M. Broussais : on ne voit pas dans ses pages de ces concessions de complaisance, de ces soumissions hypocrites, dont croient devoir se couvrir quelques physiologistes timorés, qui *jésuitisent* leur matérialisme pour se donner plus de sécurité ; il a plus de franchise et de loyauté : il avoue tout ce qu'il croit, et a son système sur la main.

Ainsi, dans ce que nous venons de citer, sa pensée n'est pas seulement claire, elle est, de plus, sincère et véridique : nous pouvons donc nous y fier, et la prendre pour sujet de raisonnement.

Deux choses y sont établies : 1° l'obscurité du *quomodo*, de la manière dont les organes produisent les facultés morales ; 2° le caractère particulier de ces mêmes facultés. Or, cherchons un peu ce qui suit de l'une et l'autre proposition.

Obscurité, mystère même sur le rapport de génération qui existe du physique au moral ! Mais alors comment dire que le moral vient du physique ? Il vient après ; mais en vient-il ? Si vous ne savez pas comment fait l'organisation pour devenir sensible et intelligente, si vous ne la voyez pas en opération de conscience et de volonté, s'il ne vous est pas possible d'y saisir la formation et l'émission de l'esprit, avez-vous raison d'affirmer que, néanmoins, les choses se passent ainsi ? Vous le supposez : libre à vous ; mais c'est une hypo-

thèse que ne vérifie aucune expérience immédiate, et dont toute la force est dans cet argument : L'esprit se montre et agit à la suite du mouvement organique ; donc il est le résultat et comme la continuation de ce mouvement : à peu près comme si, dans un système contraire, on s'appuyait de certains faits qui succèdent aux faits de l'ame, pour affirmer que l'ame les engendre, et qu'elle est un principe organique. N'a-t-on pas pensé, en effet, que l'ame a la vertu, non-seulement de mouvoir et de vivifier le corps, mais de le composer, de le créer, de le faire? Ne lui a-t-on pas prêté la puissance d'attirer, de combiner, d'organiser, de disposer en appareils, par instinct, il est vrai, et sans le savoir ni le vouloir, les élémens divers qui constituent l'animal? En sorte que les fonctions de la vie, la respiration, la circulation, la nutrition, etc., ne sont, dans ce point de vue, comme la pensée et la passion, qu'une action spirituelle; avec cette seule différence qu'ici il se mêle toujours plus ou moins de conscience et de liberté, tandis que là il n'y en a pas trace. On n'a, certes, pas le droit de faire beaucoup plus de difficulté pour adopter comme hypothèse cet *animisme* excessif que pour embrasser un matérialisme qui n'a pas de moindres prétentions : il n'y a pas plus d'absurdité à faire digérer l'ame qu'à faire penser le corps ; les preuves sont de même force de part et d'autre.

Mais voici bien un autre embarras. On recon-

naît que les qualités, les modes, les effets ou les facultés, comme on voudra, qui sont dites morales et intellectuelles, ne sont ni visibles, ni tangibles, ni sans doute odoriférantes, sonores et savoureuses; qu'elles n'ont rien de comparable aux propriétés matérielles; qu'elles sont immatérielles par conséquent; et cependant, malgré l'ignorance absolue que l'on professe sur la manière dont elles viennent de la matière, on les y rapporte sans hésiter. D'après quel principe? Ce n'est pas sans doute d'après celui qui veut que des qualités différentes soient à des substances différentes, et des phénomènes opposés à des causes opposées. C'est d'après le principe contraire; mais le contraire n'est pas vrai, et on ne soutiendrait pas sérieusement qu'on peut, sans tenir compte des différences et des oppositions, rassembler dans un même sujet ce qui se repousse et se contredit, et rapporter à une même source des effets qui ne se ressemblent pas. Pour qualifier la matière des attributs spirituels, il faut oublier que ces attributs ne vont pas raisonnablement avec ceux qu'elle a en réalité : autrement on ne tomberait pas dans l'opinion que nous combattons; ce serait impossible, impossible par force logique : car on n'est pas libre de faire que ce qui est contradictoire ne le soit pas. Or, d'où vient qu'on oublie? De ce qu'on regarde trop légèrement. Quand on néglige l'observation, on ne reste pas bien pénétré de l'idée des faits observés; on ne se les représente pas exactement; on finit par ne pas

trop savoir quelle en est la nature et la vérité ; et alors, pour peu qu'on ait quelque système qui en demande le sacrifice, on les abandonne sans peine, on les traite sans scrupule ; on ne les sent pas assez pour y tenir sérieusement : voilà ce qui arrive à la plupart des physiologistes quand ils s'occupent de psychologie ; voilà ce qui est arrivé à M. Broussais, qui, peut-être, moins qu'aucun autre, n'était dans les dispositions convenables à ce genre de précautions scientifiques. Tout préoccupé d'organisme, tout au besoin d'universaliser sa doctrine physiologique, impatient de ce qui la borne, inattentif à ce qui la gêne, dans son ardeur systématique il a passé par-dessus les faits, comme s'ils n'avaient pas existé ; il n'y a presque pas pris garde. Ainsi, après avoir dit avec raison que la sensibilité comme la pensée est immatérielle, invisible, il n'en est pas demeuré frappé lorsqu'il a abordé la psychologie ; et, comme son hypothèse en allait mieux et en prenait plus d'étendue, il a assimilé sans hésiter ces facultés toutes morales aux qualités matérielles. Mais si, d'un esprit plus discret, et d'un sens plus philosophique, il se fût arrêté davantage sur ces phénomènes singuliers, il aurait été plus retenu dans sa manière de les interpréter ; il ne les eût pas jetés sans ménagement dans son système de la vie ; il les eût mis en réserve, examinés et jugés à part, et peut-être rapportés à une théorie particulière. Il est difficile, en effet, quand on y fait bien attention, de ne pas voir que les qua-

lités du principe intelligent n'ont aucune analogie avec celles de la matière. Ici le fonds de toutes est l'étendue ; sans l'étendue, rien de sensible : là le fonds commun est la pensée ; sans la pensée, rien de moral. Or, entre la pensée et l'étendue quelle similitude y a-t-il ? Quelle conciliation, quelle possibilité de coexister dans un même sujet ? On en conçoit l'harmonie, parce que l'harmonie permet, implique même la distinction ; mais on n'en conçoit pas l'identité, la confusion de nature. Il n'y a pas à raisonner pour le montrer ; il ne faut que regarder : voici la pensée telle que chacun la trouve en soi quand il s'observe. Hé bien ! a-t-elle des dimensions ? se prête-t-elle à la géométrie ? a-t-elle la figure, la couleur, ou quelques autres des propriétés qui sont essentielles à l'étendue ? Et l'étendue, de son côté, a-t-elle aucun des attributs qui caractérisent la pensée ? a-t-elle le sentiment, la réflexion, le raisonnement, la reproduction de tous ces actes par la mémoire, leur combinaison par l'imagination ? On a dit qu'il n'était pas impossible que la matière eût la pensée ; on a même dit qu'elle l'avait : mais, certainement, pour admettre cette possibilité ou cette réalité, il a fallu méconnaître soit la pensée, soit la matière ; spiritualiser celle-ci ou matérialiser celle-là ; traiter l'une comme une chose simple, une, de l'unité que nous entendons, ou arranger l'autre de telle façon qu'elle fût, non plus ce qu'elle est, mais ce qu'elle devrait être pour être tangible, visible, perceptible par quelque

sens : sans cela, comment expliquer cette hypothèse ? Locke a pu avoir un doute sur la capacité de la matière pour la faculté de penser ; mais alors aussi il a dû avoir un doute sur l'essence même de la matière ; il a dû, vaguement peut-être, et sans système arrêté, supposer que, l'univers ne se composant que de forces, qui sont des principes simples, une de ces forces s'élevant de l'activité brute et physique à l'activité intellectuelle, pouvait devenir esprit, et arriver à la pensée. Leibnitz l'aurait dit ; son *monadisme* l'y conduisait, puisque dans cette grande idée des choses il n'y a qu'une seule espèce de créatures, les *monades*, entre lesquelles une différence de degrés n'empêche pas qu'il y ait des rapprochemens de nature et des analogies d'attributs : mais, dans ce cas même, ce ne serait pas l'étendue, c'est-à-dire la collection de plusieurs forces constituant une résistance continue, qui jouirait de la pensée, ce serait une de ces forces, entre toutes les autres, ce serait celle qui serait faite esprit, et celle-là seulement ; car, comme nous le verrons bientôt, il n'y a pas d'intelligence sans unité. Que si on entend l'étendue comme l'entendent les matérialistes, c'est-à-dire si l'on n'y voit qu'une juxtaposition de molécules, de quelques manières que ces molécules soient combinées et organisées, elles formeront toujours un tout qui, par ses caractères distinctifs, ne sera pas la pensée. Et ce qui est vrai de la pensée l'est également de la passion, qui n'est que la pensée mise

en émoi; l'est également de la liberté, qui n'est encore que la pensée, se possédant et se dirigeant. La passion et la liberté n'ont rien en elles qui ressemble aux phénomènes physiques : ce n'est pas de la lumière, du calorique ou du son; elles n'affectent de leur présence ni l'œil, ni le toucher, ni l'ouïe.

On s'imagine quelquefois que l'on saisit par les sens les qualités morales; que l'on voit, que l'on entend physiquement la vertu et le talent; mais ce ne sont que leurs œuvres, que leurs signes, que leur action tombée dans les organes de la vie, et les animant d'une expression de bonté, et d'intelligence. Et d'où vient que ces mouvemens extérieurs, les seuls que nous percevions, nous font cependant un autre effet que s'ils n'étaient que des mouvemens? D'où vient qu'ils se moralisent et se spiritualisent à nos yeux? C'est que, en ce qui nous regarde, nous les voyons intimement se rattacher à une idée, et que, dans les autres, nous supposons que les choses se passent comme en nous. C'est toujours par la conscience, ou sur les données de la conscience, que nous jugeons de ce qui est intellectuel et moral. Les sens ne nous en révèlent que l'apparence et la forme; ils ne nous en montrent pas le principe : le *moi* seul en a le secret, seul il le puise en lui-même, pour le porter ensuite au-dehors.

Venons maintenant à une autre considération : elle a pour objet l'unité, qui est essentielle à la pen-

sée, à la passion et à la volonté; nouvelle différence qui les distingue des qualités de la matière. Pour aller plus vite, remarquons qu'il n'y a ni passion, ni volonté sans pensée, réfléchie ou irréfléchie. La passion, comme nous l'avons déjà indiqué, c'est l'ame, qui sent du bien ou du mal et s'en émeut; la volonté, l'ame, qui, par suite de sa conscience, de ses idées, se possède, se gouverne, et se détermine. Ainsi, l'une et l'autre ne sont que des conséquences de la pensée. Or, la pensée n'est pas séparée du *moi*, elle n'est pas sans le *moi*. Qu'est-ce qui pense en nous? C'est le *moi;* il n'y a pas deux réponses à cette question. Celle des spiritualistes est celle des matérialistes. On se divisera tant qu'on voudra sur la nature et l'origne de cette personne intelligente; mais sur sa faculté d'intelligence, il n'y aura qu'une voix. *Cogito, je pense,* voilà ce que tout le monde avoue. C'est l'existence, n'importe ce qu'elle est, parvenue à l'état de conscience, se sachant et se discernant, se faisant *moi,* en un mot, qui seule a la propriété de sentir et de connaître. Avant d'être en cet état, elle ne perçoit pas; si elle cessait d'y être, elle ne percevrait plus; mais dès qu'elle y est et tant qu'elle y est, elle est capable de perception. Le *suí conscia* la rend éminemment propre à la pensée.

Or, si nous cherchons ce qu'est ce *moi,* que nous rappellions cette unité si complète et si entière que nous lui avons trouvée précédemment, nous conclurons, sans aucun doute, que la pensée,

son attribut, suppose nécessairement l'unité, et ne se produit que dans l'unité.

Il n'y a qu'à l'observer lorsqu'elle se développe dans quelque acte. Y aperçoit-on une pluralité d'élémens ou de sujets? y compte-t-on des parties? Et, par exemple, quand elle compare, ne paraît-elle pas avec une simplicité que rien n'égale ni ne surpasse. Vous voilà en présence de deux objets, vous les comparez, c'est-à-dire vous les regardez l'un et l'autre; vous sentez d'abord qu'il n'y a que vous ni plus ni moins, vous tout seul, et en ne vous y prenant qu'avec votre intelligence et votre attention, qui parvenez à saisir les rapports que vous cherchez. Et si par hasard il vous prenait idée de supposer que ce qui compare est multiple et composé, faites avec M. la Romiguière ce raisonnement très-simple, et votre hypothèse tombera: « Une substance ne peut comparer qu'elle n'ait « deux sentimens distincts ou deux idées à la fois. « Si la substance est étendue et composée de par- « ties, ne fût-ce que de deux, où placerez-vous les « deux idées? seront-elles toutes deux dans chaque « partie, ou l'une dans une partie et l'autre dans « l'autre? Choisissez, il n'y a pas de milieu: si les « deux idées sont séparéss, la comparaison est im- « possible; si elles sont réunies dans chaque par- « tie, il y a deux comparaisons à la fois, deux sub- « stances qui comparent, deux ames, deux *moi*, « mille, si vous supposez l'ame composée de mille « parties. »

C'est, sous une autre forme, l'argument tiré de la faculté de juger, que Bayle trouve géométrique.

Qu'y a-t-il maintenant de prouvé? Que la pensée n'est pas sans l'unité, ou que l'unité est le fond et la condition de la pensée.

Or, c'est précisément le contraire pour l'étendue et toutes les qualités qui modifient la matière. La pluralité et la composition leur sont essentielles et nécessaires. Point d'étendue sans juxtaposition, point de figure, de forme, de couleur, etc., sans une combinaison d'élémens qui se terminent par certaines lignes, ou absorbent certains rayons. Quand on admettrait que ces élémens sont en eux-mêmes simples et indivisibles, il ne faudrait pas moins qu'ils fussent *plusieurs* et qu'ils se réunissent en corps, pour donner lieu aux phénomènes dont les sens ont la perception : cette considération est décisive pour distinguer entre elles les propriétés fondamentales de l'esprit et de la matière.

Donc, pour résumer toute cette discussion, avouer d'abord qu'on ne sait pas comment le moral vient du physique, et cependant affirmer que de fait il en vient, puis reconnaître que la sensibilité, que la pensée sont immatérielles, intangibles, invisibles, ce qu'au reste nous avons montré, c'est établir un premier système, contre lequel, comme malgré soi, on en élève ensuite un autre qui le combat et le ruine ; c'est tomber certainement dans une espèce de contradiction.

Nous avons encore à combattre dans M. Broussais une idée que nous ne pouvons pas lui accorder. Il suppose que le spiritualisme est un obstacle à la science; c'est, à notre sens, un préjugé qui s'explique sans doute, et qui a sa raison dans l'histoire, mais qui n'en est pas moins inexact dans l'état actuel de la question. En effet, qu'en un temps où l'autorité religieuse, jalouse de ses droits et souveraine de la pensée, redoutant pour ses doctrines les progrès des sciences physiques, ait tenté de les arrêter, se soit armée de sa puissance en faveur du spiritualisme, qu'elle ait enseigné, prêché et persécuté pour le soutenir, qu'elle ait empêché par la crainte les philosophes naturalistes de se livrer à leurs recherches avec franchise et indépendance; c'est là une opposition plus politique que scientifique, et la psychologie doit être innocente d'un mal qui ne vient pas d'elle et dont elle n'a été que le prétexte; et même, à dire vrai, elle a eu à se plaindre plutôt qu'à se louer de l'appui maladroit que l'Eglise lui a prêté, elle n'en a reçu que défaveur. Ou bien encore, qu'à une époque, où, du reste, aucun système, et la physiologie moins qu'aucun autre, n'était exempt d'erreur, l'idée de l'ame, moins réfléchie, moins saine, touchant au mysticisme et toute pleine d'hypothèse, ait préoccupé les esprits, ne leur ait pas laissé la libre observation des phénomènes de la vie, ça été là sans doute aussi une chose fâcheuse pour la science; mais à qui le tort, sinon aux choses qui ne permet-

taient guère d'échapper à de pareilles illusions? et, après tout, ne fallait-il pas que l'esprit humain, avant d'arriver à la théorie, eût fait usage d'imagination, et procédé, par la poésie, avant de procéder par la logique? ce qui a été, a été bien; et, si la pensée s'est d'abord jetée sans trop de méthode ni de mesure dans le vaste champ de la vérité, c'était afin qu'elle y fût à l'aise, qu'elle s'y jouât en liberté, et qu'elle y fît tout au large l'expérience de ses forces. Elle en devait sortir ensuite plus capable de se réduire, de se concentrer et de se mettre sérieusement aux études sévères de la science. Dans tous les cas, le spiritualisme n'a rien aujourd'hui de ce qui, dans le passé, pourrait le faire considérer comme contraire à la philosophie : il s'est fait philosophique. Qu'est-il en effet aujourd'hui? un système dans lequel on se propose d'expliquer, à l'aide de l'observation, les phénomènes, divers que le sens intime atteste. Il a pour objet certaines choses qui, quels que soient leurs rapports avec le sujet organique, sont réelles, intelligibles, familières, même à chacun; qui doute ou qui ne sait rien des passions ou des idées, qui n'en parle et n'en disserte, qui n'en essaie la théorie? Le spiritualisme aspire à la faire; il l'appuie sur un principe qui ne saurait être contesté, l'unité et l'activité du *moi;* il la compose de généralités dont le contrôle est facile; il n'y a qu'à s'examiner soi-même; il ne parle point un langage que personne ne puisse entendre; il ne tient du moins qu'à lui de parler

celui de tout le monde, car tout le monde lui fait des mots en traitant sans cesse de son objet. Son œuvre, il est vrai, n'est pas complète, et manque, sur bien des points, de développemens nécessaires; mais l'essentiel est qu'il le sache, et qu'avec le temps il les lui donne; puis qu'y a-t-il de si complet dans les systêmes qui l'avoisinent et tiennent un peu de sa nature, dans la physiologie, et la médecine, par exemple? et maintenant de ce qu'il reconnaît un *moi* un et actif, ou, ce qui est la même chose, une *force simple qui se sent,* et qu'il rattache à cette force tous les faits qui tiennent au *moi,* on lui objecte qu'il arrête et entrave la science. Mais ce reproche ne serait juste qu'autant qu'en admettant cette force, il en nierait ou en méconnaîtrait les rapports avec l'organisme, qu'il nierait ou méconnaîtrait la nature et le rôle de l'organisme : or, il ne fait rien de tout cela, grace à la largeur de ses doctrines, il accepte tout ce qu'il y a de vrai dans le point de vue physiologique. La physiologie propose deux principales explications sur la manière dont les impressions vont et s'arrangent dans le cerveau, la réunion sur un point ou la répartition sur plusieurs, le centre cérébral ou les bosses, l'idée de Cabanis ou celle de Gall. La psychologie ne répugne ni à l'une ni à l'autre de ces explications, et, en attendant qu'il soit décidé de quel côté est la vérité, elle conçoit également le rapport possible de la force spirituelle soit avec une seule, soit avec plusieurs parties de

la masse encéphalique; et quant aux expériences bien constatées sur l'action réciproque du physique, du moral; quant aux effets qu'éprouve l'ame des divers états du corps et à ceux qu'éprouve le corps des divers états de l'ame; quant à la modification de la passion, de la pensée et de la liberté par l'âge, le sexe, le tempérament, le climat, l'état sain ou malade, et à l'influence qu'à leur tour ces mêmes facultés exercent sur ces mêmes dispositions, la psychologie accueille tout, recherche tout, ne se réservant que le droit d'examiner avant de croire, ou de ne croire que sur la foi de paroles incontestées, c'est-à-dire, encore une fois, qu'il n'y a pas de vérité bien établie en physiologie à laquelle elle n'adhère ou ne soit prête à adhérer. Pour notre compte en particulier, nous n'aurions aucune peine à professer, sous réserve d'explication, tout ce que professent les hommes habiles qui se sont consacrés à l'étude *de la vie :* et, par exemple, comme la doctrine de l'*irritation*, à ne la voir que dans son auteur, avec le génie qu'il y met et la foi vive qu'il lui porte, nous a singulièrement frappé par son double caractère de simplicité et de généralité, nous aimerions sincèrement à pouvoir la faire nôtre, à nous y fixer comme à la vérité; nous inclinerions à l'embrasser, mais nous la voyons mise en question par des juges excellens; et, malgré nous, nous sommes retenus par les objections qu'ils lui opposent.

Le spiritualisme n'empêche rien, il n'empêche

pas les physiologistes d'aller aussi loin qu'ils peuvent aller dans le domaine de l'observation physique. Il n'intervient que sur un point où eux-mêmes avouent qu'il ne fait pas clair, et il n'y intervient que pour y porter la seule lumière qui y pénètre, celle de la conscience et de la réflexion. Il résout à sa manière avec ses faits et ses données une question que la physiologie tranche bien, mais ne décide pas, et il l'explique de façon à ne compromettre aucune vérité; car, ainsi que nous venons de le voir, il laisse intacte celle des médecins; et, quant à celle des moralistes, il ne la respecte pas moins. Il ne les empêche pas en effet (les moralistes) de voir l'esprit tel qu'il est, d'en reconnaître les facultés, d'en démêler la loi, d'en conclure la destinée; il ne fait pas préjugé pour eux, il ne les engage ni ne les lie à rien; il ne dépend que d'eux de se constituer en observateurs libres et indépendans, et de n'avoir foi qu'à ce qui leur semble évident et raisonnable. Que décide la doctrine qui admet l'ame comme une force propre? que cette force se sent agir; mais l'action de cette force, elle ne la présuppose pas, elle n'en donne pas d'avance une explication systématique, elle ne dit pas : Croyez tel ou tel dogme; elle dit : Voyez, observez, et faites votre science en conséquence (1).

(1) Les physiologistes expliquent le moral par le physique, et la connaissance du moral par le sens intra-cranien; les psychologistes expliquent le moral par l'existence de l'ame, et la connaissance du moral par le sentiment de soi-même. Ces

Ainsi, elle ne porte pas plus atteinte aux réalités de l'ordre moral qu'à celles de l'ordre physique. elle ne nuit à aucunes réalités.

Elle a, au contraire, cet avantage qu'en distinguant, comme elle le fait, son objet de celui de la physiologie; qu'en le rendant spécial, elle en relève l'importance et le met en plus grande considération. Les médecins, persuadés que les faits psychologiques n'ont point leur sujet propre, et ne sont qu'une nuance des phénomènes organiques, préoccupés de ce point de vue, touchent bien aux choses morales, mais sans y insister convenable-

explications sont différentes; mais quelques différentes qu'elles soient, elles ne font pas que l'objet même dont on interprète diversement le principe et l'idée ne soit et ne donne lieu à une science particulière. Indépendamment de toute origine et de tout mode de perception, il y a le moral et l'étude du moral: c'est un point sur lequel les physiologistes sont ou doivent être d'accord. Par conséquent, le philosophe qui, quelle que soit son opinion sur la question contestée, recherche et observe de bonne foi les faits que tout le monde accorde, ne s'occupe pas d'une chose vaine, ne retarde et n'empêche rien. Ces faits sont réels et perceptibles: une fois produits, ils ont leur cours, leur développement et leurs combinaisons. Les prendre en cet état, les étudier sous ce rapport, en reconnaître le caractère, les lois et les relations, c'est faire ce que font les physiciens, et procéder comme eux. Eux aussi pourraient disputer et se diviser entre eux sur la cause première et la perception des phénomènes auxquels ils s'appliquent; mais ils n'en seraient pas moins bien reçus à présenter la science de ces phénomènes considérés dans leurs circonstances actuelles et leur enchaînement positif. Les moralistes ont les mêmes droits.

ment. Ils les traitent comme une conséquence accessoire et secondaire d'un agent qui, sous d'autres rapports, offre bien plus d'intérêt; ils en négligent l'analyse, et se bornent en général à quelques vagues indications. Les recherches de détails, les seules qui puissent conduire à d'exactes généralités, les observations particulières, les expériences répétées, les aperçus délicats, tous ces petits soins d'une méthode scrupuleuse et patiente, ils en prennent peu d'inquiétude et en ont faible souci. Ils ne tiennent à faire la théorie d'aucun des divers faits qui frappent le philosophe; ils ne regardent dans les passions, les idées et les volontés, que ce qui saisit à la première vue; ils n'en étudient rien profondément et s'arrêtent au bord de la science : leur pensée est ailleurs. Mais la psychologie, qui fait son affaire de toutes ces connaissances, y met son temps et sa peine, s'y dévoue sérieusement, et n'a rien plus à cœur que d'arriver, par des recherches consciencieuses et suivies, à des principes qui constituent un véritable système sur la nature morale et la destinée de l'homme. On croit quelquefois, par préjugé, que la science psychologique se borne à la question de l'immatérialité de l'ame; sans doute elle lui accorde toute l'attention qu'elle mérite, elle l'estime tout ce qu'elle vaut; ce n'est jamais sans un sentiment de trouble et de religion qu'elle l'entreprend et la discute, tant elle craint pour les conséquences qu'une solution imparfaite courrait risque de compromet-

tre ; elle y rattache des croyances trop consolantes et trop chères pour se hasarder à la traiter d'une manière légère et superficielle. Mais en même temps elle reconnaît une foule d'autres questions, qui, en tout état de choses, et quelque opinion qu'on ait sur le principe psychologique, demeurent et appellent l'examen de la philosophie. Nous ne nous arrêterons pas à les déduire : nous avons essayé de le faire ailleurs. Mais, pour tout esprit sans prévention et qui a quelque peu médité sur le sujet dont nous parlons, il est évident qu'il n'y a pas une seule des sciences morales qui n'y tienne par sa racine et n'y prenne sa vérité. Sans la théorie des faits de l'ame, il n'y a d'intelligence exacte ni de l'économie, ni de la poésie, ni de la politique, ni de la religion. *Connais-toi toi-même,* tel est le principe simple et profond auquel toutes reviennent forcément.

Faisons maintenant en peu de mots une application de l'idée que nous venons de développer : ce sera en même temps une occasion de jeter un coup d'œil sur la partie du livre de M. Broussais qui est consacrée à la folie.

Il manquait à la *doctrine physiologique* une théorie expresse sur la folie : c'était un complément dont elle avait besoin ; son auteur le lui a donné. Dans un traité qui vient à la suite de celui de l'*Irritation,* il définit la folie, en indique les diverses causes, en classe les divers genres, en marque la marche, la durée, la complication et la terminai-

son, en présente l'explication, et en expose enfin le pronostic et le traitement. Nous ne le suivrons pas sur ces points pour les analyser et les discuter : ce serait plutôt l'affaire d'un médecin que d'un philosophe ; nous ne lui prendrons qu'une idée, l'idée générale et sommaire, la seule qui nous intéresse dans le dessein que nous avons.

L'appareil encéphalique est l'organe de l'intelligence et de l'instinct ; quand il se trouve dans un certain état, l'instinct et l'intelligence s'altèrent ; cet état est celui de surexcitation, ou d'irritation excessive.

Deux circonstances ou deux dispositions le rendent également sujet à cette espèce d'irritation : sa force et sa faiblesse ; sa force, quand il s'y fie trop, qu'il la déploie immodérément, en abuse et se perd ; sa faiblesse, quand il est incapable de supporter sans désordre l'effet des causes excitantes.

Ces causes sont les *percepta*, les phénomènes moraux, tels que l'idée et la passion ; ou les *ingesta* et les *applicata*, c'est-à-dire les agens physiques, tant internes qu'externes, dont la présence affecte le cerveau.

La folie est un dérangement de l'intelligence et de l'instinct, déterminé dans une tête ou trop faible ou trop forte par les causes qui y produisent une surexcitation.

Voilà le fond de la théorie ; le reste n'en est que la conséquence. Ainsi nous pouvons raisonner

d'après cette donnée. Hé bien! sans tout admettre de cette théorie, sans admettre en particulier, ce qui à notre avis est une hypothèse, le rapport de génération du cerveau aux facultés morales, acceptons tout ce qui est réellement physiologique, l'irritation cérébrale, les conditions qui y disposent, les causes qui la développent; nous ne faisons certes alors aucun tort à la science; nous lui laissons tous ses droits; et cependant nous concevons une explication psychologique qui, sans rien faire à la physiologie, sans la restreindre, ni la fausser, lui prête secours et la complète.

Partons de l'irritation: c'est, selon nous, une action qui affecte la force morale d'impressions vives et désordonnées. Ces impressions, comme toutes les impressions, la font sentir et penser; mais, parce qu'elles sont anormales, elles lui impriment une passion et une pensée anormales. Quand l'irritation n'est pas excessive, l'ame peut encore se reconnaître, se recueillir, se surveiller, et se dire qu'il y a trouble et désordre; elle peut, en conséquence, prendre sur elle de combattre par un régime, soit moral, soit physique, ce commencement de délire. L'empire sur elle-même ne lui manque pas; mais si le mal vient à augmenter, s'il devient extrême, si l'ame en est obsédée et possédée, qu'elle ne se connaisse plus, ne se gouverne plus, n'ait plus sa liberté, ou n'en ait que des échappées, c'en est fait de sa puissance pour modérer ses idées et diriger ses affections. Tout est à l'abandon; tout

suit le cours fatal de ces funestes impressions. Le *moi* qui jouit ou qui souffre, qui perçoit et imagine, qui continue à se sentir un être individuel et distinct, subsiste toujours malgré tout, témoin ses joies et ses douleurs, témoin toutes les illusions auxquelles sans cesse il se mêle ; mais le *moi* moral et responsable, celui qui fait la personne devant la loi, qui a la conduite de la vie, celui-là a disparu, ou plutôt le *moi*, qui, dans sa plénitude, avec le sentiment de lui-même, en a aussi la possession, n'en a plus que le sentiment; l'autre attribut lui a été enlevé par la violence des causes extérieures ; il ne lui sera rendu que par la cessation de cette violence.

Ici le champ se rouvre à la physiologie, à laquelle seule il appartient de reconnaître l'irritation, d'en désigner le siége, d'en rechercher les causes et de les combattre par les moyens qui sont à sa disposition : c'est à elle à faire en sorte, par le traitement qu'elle prescrit, de rendre à l'ame, en lui restituant avec le corps des relations plus naturelles, la liberté qu'elle a perdue ; et certes son rôle est beau dans cette espèce de restauration de la dignité humaine ; elle n'a point à s'en plaindre, et la psychologie ne prétend pas lui en ravir le privilége ; mais quand le médecin a fait son œuvre, celle du philosophe vient à son tour : par le bienfait d'un régime qui a ramené l'organisme à l'état régulier d'excitation, la force morale a repris sur elle l'empire qu'elle avait d'abord ; elle a de

nouveau le pouvoir de se gouverner dans ses affections et de se diriger dans ses idées. Il faut qu'elle en use sagement, afin d'éviter les excès qui ont causé le premier mal. Or, en tout ce qui la regarde, elle ne saurait les éviter que par une étude attentive de ses facultés, de ses rapports : la psychologie lui est nécessaire comme moyen de s'éclairer sur le légitime développement de la passion et de la pensée, et sur l'art de le rétablir ou de le maintenir dans le bon ordre. En effet, si elle manque de cette connaissance de soi-même qui fait qu'on a le secret de son cœur et de son esprit, qu'on les voit avec leurs faiblesses comme aussi avec leurs vertus, qu'on se rend compte des raisons qui les portent au bien ou au mal, comment songera-t-elle à se réformer? comment pourra-t-elle y parvenir? Ne faut-il pas, s'il elle veut avoir quelque prise sur ses émotions, qu'elle remonte jusqu'aux idées qui ont amené ces émotions, et qu'en modifiant les unes, elle modifie les autres? Ce n'est pas en agissant directement sur la sensibilité qu'on en change les phénomènes; car il y a nécessité quand on se croit en présence d'un bien, de jouir et d'aimer; quand on se croit en présence d'un mal, de souffrir et de repousser; et on aurait beau vouloir alors faire cesser ces impressions ou les convertir en d'autres, il n'y aurait pas possibilité. Mais qu'on aille aux objets eux-mêmes, qu'on les observe de nouveau, et que par suite on s'aperçoive que ce qui semblait un mal, n'est pas un mal, que ce qui semblait un bien n'est pas un bien,

et aussitôt on se trouve dans des dispositions différentes. Sans doute, il y a bien des cas où ce retour sur les choses ne produit aucun effet, et laisse l'ame dans le même état; c'est qu'alors probablement les choses sont ce qu'elles paraissent, et qu'à la réflexion comme à la première vue, elles sont vraiment bonnes ou mauvaises. Mais alors aussi il y a une ressource : on peut se distraire d'une émotion par une émotion d'un autre genre; on peut se tourner vers d'autres objets, et, par le sentiment qu'on en reçoit, ouvrir sa conscience à des affections qui neutralisent celles dont on veut se délivrer. Il en serait de même si on voulait modérer et ramener à la mesure des mouvemens de cœur qui, au fond, bons et vrais, pécheraient cependant par exaltation ; une plus juste appréciation de la nature de leurs causes les ferait rentrer dans l'ordre. Ainsi, en s'adressant à la pensée, la force morale finit par prendre un pouvoir assez étendu sur la faculté de sentir; mais la pensée elle-même, comment la traite-t-elle? Comment s'en saisit-elle pour la changer et la modifier? Comment l'empêche-t-elle de se livrer aux jeux bizarres et vains qui la mènent à la folie, ou aux travaux excessifs qui l'épuisent et la dérèglent? par la liberté qu'elle y applique. En possession de son esprit, elle n'en fait pas sans doute tout ce qui plairait à son ambition ; elle n'en use que dans certains termes, et ne le gouverne que d'après certaines lois; mais, malgré tout, elle le maîtrise assez pour en obtenir tous les bons effets qu'elle a inté-

rêt de s'assurer. Il dépend d'elle jusqu'à un certain point, au moyen de bonnes méthodes, de le tirer de l'ignorance, du préjugé et de l'erreur, de le récréer par des distractions, de lui ménager des repos, de le diriger en un mot de manière à le préserver des principaux vices auxquels il est sujet. En sorte qu'elle a le moyen de former sa raison par la recherche de la vérité, et de faire servir la vérité à l'amendement de ses affections.

Plus simplement : il y a pour toute ame qui jouit de son activité et en a le libre usage certaines habitudes à prendre, certains exercices à pratiquer, que la psychologie seule peut enseigner. Le moral même ne fût-il qu'un phénomène de l'organisme, il y aurait encore de ce phénomène, à partir de son principe jusqu'à son complet développement, une science propre et spéciale, de laquelle seule se déduiraient les règles de l'éducation et du perfectionnement moral. Fût-il aussi vrai qu'il l'est peu que la passion, l'intelligence et la liberté sont des propriétés physiologiques, comme ces propriétés alors même auraient leur caractère particulier et leur loi à elles, il y aurait toujours pour en bien user, à en faire une étude expresse, et cette étude au fond ne serait que de la psychologie. Seulement alors la psychologie, au lieu d'être une science distincte, serait une branche de la physiologie; ce qui n'empêcherait pas qu'elle ne dût être faite par l'unique façon dont elle peut l'être, par l'observation intime, par la conscience, ou, pour parler

comme M. Broussais, par la perception *intra-cra-nienne*. Dans cette hypothèse, on ne cesserait pas d'être dans l'obligation de connaître les facultés morales de l'homme, si on voulait travailler à les corriger et à les rendre meilleures; ce serait comme pour toutes les fonctions de la vie : avant d'y appliquer la pratique, il faudrait en avoir la théorie, et en être le physiologiste avant d'en être le médecin ; ce serait une physiologie et une médecine à part, ce serait réellement de la psychologie et de la morale. Que si nous nous replaçons dans le vrai, il est encore plus évident que l'ame, pour se bien conduire, a besoin de se bien connaître, et que le *Nosce te ipsum* est l'expression comme le principe de toute philosophie et de toute sagesse.

Ainsi les études morales, loin de mettre obstacle à rien, loin de rien retarder, éclaircissent des questions qu'elles seules peuvent éclaircir, et ces questions sont autrement graves que celles des sciences physiques et naturelles ; car il s'y agit de ce qu'il y a en nous de plus élevé et de plus divin, il s'agit de nos affections, de nos idées et de nos volontés, il s'agit de la vraie vie, du but qu'elle doit atteindre, et des pratiques qu'elle impose. Cela vaut bien la peine qu'on y regarde.

LE DOCTEUR GALL,

Né en 1758, et mort en 1828.

M. Gall a certainement sa place parmi les philosophes de notre époque ; mais où faut-il la lui donner ? ce n'est ni dans l'école *théologique*, avec laquelle il n'a point de rapport, ni avec l'école *éclectique*, dont il diffère par tant de points. Pour la commodité de la classification, plus que par une complète analogie, nous le rattacherons de préférence à la doctrine *sensualiste* : il y tient en effet par un principe fondamental, par le principe que toutes les facultés dérivent de l'organisme ; mais, si c'est là une raison pour le ranger à côté des philosophes sensualistes, il importe de remarquer que, passé ce principe, il n'a plus leur système, il a le sien ; il a son opinion sur la physiologie et la psychologie. Il pense avec eux que le cerveau est l'agent producteur de toutes nos facultés ; mais au lieu de le regarder comme un organe unique, comme uniques et d'un seul genre les facultés qu'il lui attribue, il conçoit dans le sujet et dans les qualités, dans la cause et dans l'effet, pluralité, spécialité, divisions et distinctions ; en sorte qu'il ne partage ni l'hypothèse du centre cérébral, ni celle de l'unité des facultés ; il a même point de départ que les matérialistes, mais il ne fait pas même chemin.

Nous ne prétendons pas entrer dans la discussion de la théorie physiologique particulière à M. Gall; nous ne pourrions le faire avec avantage, faute de connaître les matières comme elles demandent à être connues. Nous l'admettrons simplement, déterminé à y croire par les raisons que donne l'auteur et par l'autorité des hommes de l'art. Il n'y a qu'une réserve à mettre à une telle adhésion : c'est que, comme nous le montrerons et comme nous l'avons déjà montré, il n'est pas vrai que le cerveau, par là même qu'il est matière, et surtout s'il est matière à organes multiples, puisse être la cause et le principe des facultés de l'ame. Il en est, si l'on veut, la condition, le siége; l'ame y tient, elle vit, elle y exerce son activité; modifiée et comme définie par les dispositions qu'elle y trouve, elle y prend nécessairement certaines habitudes et certains penchans : mais elle n'en naît pas, n'en vient pas; elle y vient plutôt, avec son énergie, sa vie, son mouvement propre et naturel.

A cette idée près, qui n'est pas celle de M. Gall, nous admettons dans le cerveau sa pluralité d'organes; et pour ne pas contester, nous prenons sa liste sans contrôle. Il en compte un certain nombre, nous comptons le même nombre : c'est pour nous sans conséquence; notre question n'est pas là : elle est psychologique, et non anatomique; elle tombe sous la conscience, et non sous le scalpel.

Or, voici la psychologie que l'auteur joint à son système : outre les organes ordinaires auxquels on

attribue communément le sentiment et la perception, il en est d'autres plus ignorés, qui, cachés à l'intérieur et distribués dans le cerveau, ont également ces propriétés; ils sentent et perçoivent tout aussi bien que l'œil, l'ouïe ou le toucher; ce sont d'autres organes, et voilà tout. Il ne leur manque rien de ce qui fait les sens; et de même que l'œil, l'ouïe et le toucher ont chacun leur manière propre de percevoir et de sentir, chacun leurs *facultés* (1), de même eux, ils ont aussi leurs modes d'exercice et leurs *facultés*. Il y a autant de facultés que d'organes; si l'on en compte un certain nombre, c'est que le cerveau renferme en lui un nombre égal d'appareils. L'homme n'en a tant que parce que, chez lui, la tête comprend dans son volume plus de capacités différentes que celle d'aucune espèce; elle est la tête par excellence : c'est pourquoi elle a les facultés par excellence. A-t-elle toutes celles qu'on lui suppose? n'en a-t-elle pas qu'on pourrait réduire? celles qu'elle a ne seraient-elles pas susceptibles d'une classification plus exacte? c'est ce qui importe assez peu. L'essentiel est qu'en général on reconnaisse des facultés qui soient distinctes entre elles, comme les organes cérébraux auxquels elles correspondent. Or, on ne saurait le mettre en doute, et l'observation psychologique le vérifie à chaque instant, il n'y a

(1) Par *facultés*, M. Gall entend ces dispositions, ces penchans naturels et primitifs que détermine en nous l'organisation : nous avons pris le mot dans le même sens.



pas d'individu qui n'ait ses goûts et ses penchans, son talent et son caractère, ses *facultés* en un mot. Rien de plus sûr; et il ne l'est pas moins qu'il les a naturellement, si l'on veut même physiquement, du moins en prenant la chose comme nous l'avons expliquée plus haut. Il y a donc de la vérité dans cette vue de M. Gall; il peut y en avoir plus ou moins, selon les cas et les applications; mais, dans la généralité, il y en a certainement, et cette vue a ses conséquences. Puisque toutes ces facultés sont des modifications particulières que reçoivent les organes (1), le sentiment et la perception sont le fonds commun des facultés; toutes se composent à la fois d'affection et de connaissance, de passion et de pensée, d'amour de soi et d'intelligence. Elles ont donc toutes pour élémens l'émotion et l'idée; c'est-à-dire que d'une part elles sont susceptibles de joie et de douleur, d'amour et de haine, de désir et de répugnance, et que de l'autre elles sont capables de voir, de revoir, de prévoir et d'imaginer, d'exercer, en un mot, tous les actes de la pensée : ainsi, par exemple, l'amour paternel a ses peines et ses plaisirs, ses idées et ses fantaisies. Il en est de même de l'ambition, de la ruse, de la rapacité, de la pugnacité, de l'aptitude à la musique ou aux mathématiques; toutes ont leur intelligence et en même temps leur passion. C'est comme les sens proprement dits :

(1) Auxquels par hypothèse on prête le sentiment et la perception.

ils peuvent tous avoir toutes les nuances de l'affection et de la pensée : en sorte que la sensibilité et la connaissance ne sont pas dans notre constitution des attributs distincts, des facultés spéciales, mais des propriétés communes aux diverses facultés; et qu'il ne faut pas leur chercher, comme l'ont fait quelques philosophes, des siéges ou des organes; elles n'en ont pas ou les ont tous, elles se reproduisent dans tous, elles n'en affectent aucun en particulier. La mémoire, par exemple, n'a pas son lieu comme la musique; elle est partout où se développe quelque faculté spéciale; et la douleur comme la joie n'ont pas en propre un appareil, elles ont celui de tout instinct qui se sent blessé ou favorisé par quelque cause extérieure. De tout point, le cerveau se prête aux phénomènes de la passion et de la pensée, et par là même il n'a point de siéges exprès pour elles; encore une fois, il n'en a que pour les *facultés* proprement dites.

Pour paraître dans tout son jour, cette vérité n'aurait besoin que d'être présentée sous un point de vue un peu plus psychologique. En effet, qu'aux observations qui précèdent on ajoute que l'ame, portée par sa nature à se connaître et à s'aimer, à connaître ce qui la touche, à s'affecter de ce qui l'intéresse, arrive aux sens qui lui sont donnés avec le pouvoir de sentir et de percevoir, alors on verra mieux comment, à chaque organe où elle prend siége, elle a une manière particulière de se développer et d'agir; elle est partout avec son intel-

ligence et sa passion, mais partout elle ne les déploie pas dans les mêmes circonstances, et c'est cette diversité de circonstances qui fait la variété de ses facultés. Voilà ce qui explique comment son action dans la vue n'est pas la même que dans le toucher, et dans l'ouïe que dans l'odorat, et comment à toutes les parties du cerveau reconnues pour être *sens* correspondent et se rattachent un ordre déterminé d'actes intellectuels et moraux; de telle sorte qu'il n'y a pas à chercher dans un organe ceux qui appartiennent à un autre, les actes de la vue dans ceux de l'ouïe, ou ceux du cervelet dans un autre point du cerveau; il n'y aurait du moins que les cas rares, en supposant qu'ils soient réels, où les perceptions des sens, se déplaçant en quelque sorte, auraient lieu (ainsi qu'on le prétend dans l'état de somnambulisme), celles de la vue dans l'estomac, et celles de l'odorat dans le creux de la main, etc.; il n'y aurait que de tels cas qui pourraient faire objection contre la généralité du principe, et donner à penser que de semblables anomalies se passent aussi dans le cerveau. Mais il n'y a du reste rien que de vraisemblable à attribuer aux divers départemens de la masse encéphalique la propriété de spécialiser l'activité de la force morale.

Maintenant, ce qui nous reste à dire du système de M. Gall, c'est que, quelque matérialiste qu'il paraisse (1) lorsqu'il établit en principe que les facultés

(1) Le docteur Gall vient de mourir: c'est une grande perte

viennent des organes, nul cependant par ses conséquences ne convient mieux au spiritualisme : par là

pour la science; il fallait s'en affliger par pur amour de la science, et ce sentiment devait être commun à ses adversaires et à ses partisans, à ses ennemis et à ses amis; mais il en est arrivé autrement; l'esprit de parti a prévalu sur l'esprit de philosophie; il s'est emparé de cet événement comme d'une matière à combat, et, au lieu d'un jugement simplement logique à porter sur un système de physiologie, il s'est livré à des discussions qui manquent de fonds et de justesse. Par arrière-pensée politique, avec l'intérêt de leur opinion, les uns ont vu dans ce système une idée anti-mystique, anti-théologique, anti-sacerdotale, et alors ils l'ont élevée, l'ont défendue comme un drapeau, lui ont voué un souvenir d'éclat; les autres y ont vu de leur côté une doctrine impie et immorale, qu'ils ont traitée avec violence et chargée de malédictions. Cependant trop de préoccupation de part et d'autre a empêché qu'il ne fût fait une juste appréciation de la vérité. Tous ont supposé que le docteur Gall était matérialiste: incidemment peut-être, par assertions détachées et habitude de médecin; mais en principe, il ne l'est pas, et ne saurait l'être sans inconséquence : c'est ce que nous montrons dans ce chapitre. Si on l'a fait matérialiste, c'est qu'on s'est plus attaché à quelques détails qu'à l'ensemble, à certaines expressions qu'au fonds même de la théorie qu'il professe; mais, à bien juger sa pensée, on la trouve spiritualiste. C'est donc à tort que, des deux côtés, on a proclamé son matérialisme, avec des accens d'admiration, ou des cris de haine et de colère: il n'y a logiquement rien de semblable dans une théorie qui reconnaît la division de l'organisme et l'unité de la conscience, la multiplicité des appareils, et l'identité de ce qui sent. On ne peut nullement assimiler le docteur Gall à Cabanis. Il est physiologiste dans un autre sens, il l'est de manière à ne pouvoir se passer de spiritualisme.

même, en effet, qu'il trace des organes et de leurs attributs une division si positive, qu'il les multiplie et les distribue sur tant de points du cerveau, il faut bien, la chose faite, qu'il aboutisse à l'unité, si du moins il ne veut pas en demeurer à la pluralité, et s'en tenir à une variété sans liaison ni rapport commun. Les élémens sont reconnus, dénombrés et classés; c'est bien, mais ce n'est pas tout : il y a le centre qui les unit, le sujet qui les assemble ; il y a le *moi*, ce seul et même *moi* qui, malgré le temps et les événemens, toujours identique en son essence, présent à tout, tenant à tout, rayonne en tout sens son activité. Il faut bien le reconnaître, sous peine d'absurdité ; et plus paraissent dans les organes le nombre et la variété, plus éclatent dans le *moi* commun la simplicité et l'identité. A chaque diversité qu'il concilie, à chaque époque qu'il embrasse, il se montre *un* de plus en plus ; c'est une force qui, une fois créée, s'en vient poser son unité au sein du temps et de l'espace, et, y projetant de toute part son inépuisable énergie, ne ressort jamais mieux dans sa simplicité que quand elle touche à plus de points et se rend présente à plus d'organes. M. Gall, en s'attachant, comme il l'a fait, à distinguer dans le cerveau le plus de siéges qu'il pouvait, ne s'en est donc que mieux placé dans la nécessité du spiritualisme ; il s'est placé dans cette nécessité, à moins qu'il ne préfère se déclarer contre les faits, et dénier à la conscience le droit d'affirmer ce qu'elle affirme ; car

autrement il est bien forcé de reconnaître qu'une substance simple et spirituelle peut seule rendre raison de l'unité et de l'identité qui président à l'ensemble de toutes nos facultés.

D'autant qu'il tient fort à la liberté, qu'il la proclame hautement en réponse aux reproches de fatalisme qu'on lui adresse : or, comment l'admettrait-il, si ce n'était comme la propriété d'une force qui, une et simple, a, avec le pouvoir d'être active, celui de posséder son activité? Supposez un moment qu'une telle force ne soit pas, et qu'en place il n'y ait réellement que des organes et des facultés : quelle liberté trouverez-vous dans un état ainsi donné? Chaque organe, au gré des causes sous l'influence desquelles il sera, développera la faculté qui lui est accordée par la nature. Il agira sous la loi des circonstances qui l'affecteront; il en recevra le mouvement : il n'y aura plus, comme dans le cas du *moi,* une ame intelligente qui, maîtresse d'elle-même, réagira sur les organes pour en modérer l'effet, et, du sein de sa conscience, où tout vient et d'où tout sort, veillant à tout, réglera tout, vraie providence de ce petit monde; tout au plus ce qu'il y aura, ce sera une collection d'agens physiques qui, mus eux-mêmes par d'autres agens, viendront mettre en commun leurs phénomènes respectifs. S'il y a harmonie entre ces phénomènes, ce sera grace à la nécessité qui en accordera les principes; comme si, d'autre part, il y a désordre, il ne faudra s'en prendre à rien sinon à la force des choses, qui

seule a fait le trouble et peut seule le réparer : point de personne, point d'être moral, à qui imputer quoi que ce soit ; la personne manque, et avec elle toute possibilité d'imputation. Et qu'on ne parle pas de l'éducation : elle est comme la liberté, elle a l'ame pour condition. Sans un esprit qui se gouverne, et, en se gouvernant, gouverne autrui ; comment concevoir un maître qui enseigne et dirige? Se pourrait-il qu'un sujet matériel, un composé d'organes, sans unité morale, fît ce que fait l'instituteur ; qu'il eût sa science pour instruire, sa conscience pour conseiller, sa liberté pour ne rien faire qu'avec suite et mesure, patience et habileté? Autant dire qu'une plante, qu'une pierre, qu'un être quelconque de la nature, a aussi en son pouvoir la discipline et l'éducation ; et, dans le fait, ces choses ont bien une sorte d'action sur l'homme : elles servent, par leurs combinaisons et leurs accidens, à l'éprouver, à le stimuler : ce sont comme des leçons qu'elles lui donnent. Mais ces leçons, ont-elles rien de celles de l'homme, en ont-elles le sens et la volonté, et ne se bornent-elles pas pour tout effet à une action brute et sans dessein? Si le maître n'est qu'un cerveau avec ses cases et ses partages, il ne fera réellement l'office que d'un agent purement physique. Il aura peut-être sur son disciple un empire plus direct et plus divers que les astres ou élémens ; mais il n'aura pas plus d'habileté : ce sera un automate qui en remuera un autre. Il faut donc absolument, si l'on veut de l'éduca-

tion, vouloir aussi du *moi*, sans lequel il n'y a rien de libre.

Toutes ces raisons nous portent à croire que M. Gall pourrait bien ne pas tenir extrêmement à l'hypothèse matérialiste, et la sacrifierait volontiers à d'autres points de son système ; et il en est, nous les avons vus, qui en exigeraient l'abandon. Seulement peut-être il faudrait, pour qu'il pût revenir de conviction à l'opinion spiritualiste, qu'il se défît d'un préjugé qui, par malheur, lui est commun avec la plupart des physiologistes, et dont M. Jouffroy, dans sa *préface* (1), a si bien montré le faux : il faudrait qu'il reconnût, avec la philosophie et le sens commun, que la conscience est, comme la perception, une manière de voir la vérité, qui, quand elle est dirigée avec méthode, offre la même certitude, les mêmes garanties scientifiques.

Nous ne terminerons pas sans dire combien nous regrettons que notre ignorance des matières ne nous permettent pas de faire valoir comme ils le méritent les beaux travaux de M. Gall sur l'anatomie et la physiologie du cerveau ; mais si nous en sommes mauvais juge, du moins nous empressons-nous de partager l'estime de ceux dont l'opinion fait loi dans ces questions.

Nous ne devons pas non plus oublier que le doc-

(1) Voir, pour plus de développement, la *préface* que nous venons de citer, et l'analyse que nous en donnerons quand nous aurons à nous en occuper.

teur Spurzheim a eu sa part dans les recherches de M. Gall (1), et que son nom s'est associé avec une honorable rivalité à celui du médecin dont il a été le collaborateur. Sa philosophie, quoique sous quelques rapports un peu distincte de celle de son maître et plus exacte en général, n'offre cependant pas de différences assez remarquables et assez importantes pour qu'il nous ait paru nécessaire d'en présenter une critique à part. Le fond de la théorie est le même; il n'y a de divergence que sur la classification et la dénomination de certains faits (2).

(1) Le docteur Spurzheim a quitté Paris en 1827 pour s'établir en Angleterre, où la science de la *phrénologie* est aujourd'hui étudiée avec beaucoup d'ardeur; elle y a ses cours publics, son journal spécial. Il y a une *Société phrénologique* à Londres et à Edimbourg.

(2) L'ouvrage de M. Gall a pour titre: *Anatomie et physiologie du système nerveux en général, et du cerveau en particulier.* — Ceux de M. Spurzheim: 1° *Observations sur la phrénologie, ou la connaissance de l'homme moral et intellectuel, fondée sur les fictions du système nerveux.* Paris, 1817. — 2° *Essai philosophique sur la nature morale et intellectuelle de l'homme.* Paris, in-8°, 1820.

Le docteur Spurzheim a publié ses divers ouvrages en anglais, à Londres, où ils ont déjà eu plusieurs éditions.

M. AZAÏS,

Né en 1766.

M. Azaïs se classe mal : il n'est d'aucune école. Si nous le rangeons dans le *sensualisme*, c'est surtout par nécessité, car nous savons que son *systême* n'est pas celui de la sensation. Il n'est disciple de Condillac ni comme Cabanis, ni comme M. de Tracy, ni enfin comme M. la Romiguière ; il ne l'est d'aucune façon ; sa doctrine est à lui. Seulement, comme, à la prendre sous son point de vue moral, elle est, en ce qui regarde l'ame, très-nettement matérialiste, nous croyons pouvoir, par cette raison, l'exposer à la suite de doctrines dont la plupart ont avec elle ce rapport commun ; elle y est mieux que sous un autre titre.

Nous l'exposerons, disons-nous, mais nous ne la discuterons pas ; et notre motif n'est pas le dédain : nous respecterons toujours une pensée qui se développe avec suite et constance, avec force et étendue ; c'est une lutte généreuse de l'esprit contre la vérité, de l'homme contre l'univers. Fût-elle mal conduite, malheureuse, et portât-elle à faux, encore serait-ce un travail qui, comme exercice d'intelligence, mériterait à bon droit notre estime et nos égards. Mais dans le systême de M. Azaïs il y a une

partie toute physique que les physiciens doivent juger, et qu'ils ont jugée, nous le craignons ; nous la laissons, faute de science, notre critique s'en tirerait mal. Et quant à la question morale, et surtout psychologique, l'auteur, nous le répétons, est si net en son opinion, qu'il dispense ses lecteurs de se mettre en frais d'examen ; ils n'ont qu'à dire oui ou non. L'ame est-elle un tout, les faits de l'ame des parties de ce tout ? L'esprit est-il un corps, et les idées des corpuscules ? L'intelligence a-t-elle étendue, forme, figure ? etc. Voilà tout ce qu'on a à décider : car ce sont là les termes mêmes auxquels on peut, d'après l'auteur, ramener toute la question. Or, les choses ainsi réduites, il n'y a pas grande difficulté à arriver à une solution, du moins pour ceux qui, comme nous, s'en rapportant à la conscience, pensent que l'ame et tous ses faits ne se perçoivent pas comme la matière : le problême est alors si simple, qu'il n'y a pas à le discuter, il n'y a qu'à le proposer.

Nous nous bornerons donc à un exposé des idées de M. Azaïs, et, pour plus de fidélité, nous le lui emprunterons à lui-même. Nous remarquerons seulement que ce n'est là qu'un texte, qu'une série de propositions, sans aucune démonstration, que l'auteur, dans ses écrits, et mieux encore dans ses leçons, développe avec une facilité, une fécondité d'aperçus, un art, une souplesse et une sorte de grace philosophique, qui répandent sur ses discours le plus vif intérêt : c'est un improvisa-

teur, avec un systême auquel il croit de toute son ame.

On se rappelle, sans doute, quel succès de vogue il obtint sous l'Empire, et quels brillans auditoires se pressaient dans les salons où il donnait son enseignement : c'était, autant qu'il nous en souvient, en 1808 et 1809, et alors il se faisait en France trop peu de philosophie pour qu'on ne saisît pas avidement l'occasion qui se présentait d'entendre sur ces matières un homme qui s'annonçait avec une *Explication universelle*, et qui la faisait valoir avec un talent remarquable d'élocution et de discussion.

Revenons à l'exposé dont nous avons parlé : nous le prenons dans le *Journal des Débats* du 5 novembre 1824 :

« L'univers est l'ensemble des êtres et de leurs rapports : ces êtres, ainsi que leurs rapports, changent et se renouvellent sans cesse : une *action* est donc nécessaire à l'existence et à la conservation de l'univers.

« La *matière*, substance des êtres, est le sujet passif de l'action universelle. Dieu imprime l'action, la matière obéit.

« L'action universelle a reçu du Créateur un mode unique d'exercice : à cette condition seule, elle pouvait être source d'ordre en même temps que de production.

« L'*expansion* est le mode unique de l'action universelle; c'est-à-dire que tout être matériel, par

cela seul qu'il existe, est pénétré, dans tous les points de sa substance, d'une action intime qui tend sans cesse à le dilater, à le diviser, à augmenter indéfiniment l'espace qu'il occupe, par conséquent à le dissoudre.

« Ainsi, un être matériel, d'un genre quelconque, s'il pouvait un moment être seul dans l'espace, si, pendant un moment, il formait à lui seul l'univers, n'aurait besoin que de ce moment pour entrer en dissolution éternelle et absolue.

« Mais chaque être matériel, d'un genre quelconque, et occupant dans l'espace une place quelconque, est environné d'êtres matériels semblables ou différens, qui tous sont pénétrés comme lui d'une force d'expansion continue, qui répriment ainsi ou modèrent sa dissolution, en luttant contre elle; et l'expansion indéfinie de chacun de ces corps est elle-même réprimée, retardée, modérée, par l'expansion concurrente de tous les corps dont il est environné; en sorte que, généralement dans l'univers, l'acte de *répression*, de *conservation*, est le fruit immédiat de l'*expansion universelle*.

« Chaque corps isolé dans l'espace, chaque étoile, chaque planète, est donc un foyer continu de projection expansive, qui se compose de la réunion et de la somme de toutes les projections faites par l'expansion de toute leurs parties, mais qui, à cause de la répression environnante, se réduit à un rayonnement dont la matière, plus ou moins atténuée, émane principalement du centre

de chaque corps ; en sorte que chaque corps, quelles que soient sa place, ses formes, ses dimensions, ne cesse de se dissoudre par ses parties centrales, et *transpire* sans cesse.

« La transpiration des étoiles, ou soleils, est cette rayonnance éclatante qui les rend visibles à nos yeux. La transpiration des planètes est de même nature ; mais comme toute planète, comparée à une étoile, est d'une masse très-petite, par conséquent d'une surface très-grande, les produits de son expansion intestine trouvent, pour s'écouler, des issues en très-grand nombre ; ils se partagent, pour cette raison, en faisceaux beaucoup plus atténués que ceux qui passent à travers les enveloppes des étoiles ; au lieu de former de la *lumière* visible, ils ne forment que de la lumière subtile, invisible, du *calorique,* du *fluide magnétique,* de *l'électricité.*

« Comme chacun des corps particuliers qui composent une étoile, ou une planète, transpire sans cesse les produits de son expansion intestine, il se donne sans cesse, et indépendamment de tout secours étranger, une *température,* une *électricité,* un *magnétisme;* mais il est des circonstances qui précipitent cette expansion intestine : c'est ce qui a lieu surtout pendant les actes de *combustion.*

« Toute étoile, toute planète, en un mot, tout globe isolé, tourne constamment sur lui-même : c'est le fruit général de l'effort qu'il fait constamment pour se dissoudre : ce mouvement de rota-

tion donne à chaque globe deux *pôles* et un *équateur;* et il favorise, dans le sens de cet équateur, l'action expansive. Par compensation, la force répressive exerce la plus grande puissance sur les pôles de chaque globe; et, de là, elle va en décroissant jusqu'à l'équateur.

« Chaque globe ne cessant de faire effort pour se dissoudre, et n'en étant empêché que par la résistance des globes environnans, il est nécessaire que chaque globe soit environné d'autres globes, que, par conséquent, il n'y ait point de globes extrêmes : aussi, Pascal avait défini l'univers : centre partout, circonférence nulle part. C'était une vue de génie : si l'univers avait des limites, il ne serait, quelle que fût son étendue, qu'un point environné d'un espace vide et infini : un moment suffirait pour qu'il entrât en dissolution éternelle.

« Ainsi, le Créateur remplit l'infini de l'espace, non-seulement par son action et sa présence, mais encore par son ouvrage.

« Tous les globes de l'univers ne cessant de projeter, par voie de transpiration, leur substance intime, les intervalles qui les séparent sont constamment traversés par la matière de cette transpiration universelle. Celle-ci se croise en tout sens, mais en cherchant sans cesse sa distribution uniforme, ou son *équilibre :* c'est ce qui fait qu'elle frappe avec une convergence uniforme tout globe isolé. De cette convergence, ou *pression* uniforme, résulte la *pesanteur* de toutes les parties de chaque

globe vers son centre de masse, et la *pesanteur réciproque* de tous les globes assez rapprochés les uns des autres pour troubler respectivement, sur chacun, l'équilibre de pression environnante.

« Cette même pression environnante, qui fait la pesanteur de toutes les parties de chaque globe, produit aussi dans chaque globe tous les phénomènes d'*agrégation*, de *densité*, de *combinaison*, de *cohérence;* tandis que, de son côté, l'expansion propre et essentielle à chaque globe fait en lui tous les phénomènes de *dilatation*, de *ressort*, de *dispersion*, de *température*. Ces deux ordres de phénomènes, qui comprennent tous les actes *physiques* et *physiologiques*, sont constamment en échange et en balance mutuelle dans le sein de chaque globe, ils se font toujours *compensation*.

« Et il est nécessaire que le *volume* de chaque globe, sa *densité*, sa *température* générale, et la *distance* qui le sépare des globes environnans, se fassent aussi compensation rigoureuse ; à cette condition seule un globe peut exister : l'*équilibre par compensation* est la loi universelle.

« De même qu'il n'y a dans l'univers qu'un principe de mouvement, l'*expansion*, réglée par une seule loi, l'*équilibre*, il n'y a qu'un sujet du principe, l'*élément :* je veux dire que toute la matière est identique. Chaque élément simple est égal de forme et de grosseur à chacun des autres ; chacun des autres passe alternativement par l'état d'agré-

gation au sein d'un être quelconque, et par l'état d'isolement au sein de l'espace; toute la matière de l'univers change sans cesse de situation et de rôle, sans jamais être différente d'elle-même par sa constitution et ses propriétés.

« Les divers états dont un même corps est susceptible sont déterminés par la diversité des rapports que suivent, à son égard, l'expansion intérieure et la répression extérieure : sur un bloc de glace, par exemple, la répression extérieure est plus énergique que l'expansion qui le sollicite à se dissoudre; nous disons de ce corps qu'il est dans l'état *solide;* nous disons qu'il passe à l'état *liquide* lorsque son expansion intérieure et la répression extérieure sont, à son égard, d'une puissance exactement égale. L'état de *vapeur* commence lorsque l'expansion intérieure commence à vaincre la répression extérieure; si cette prépondérance augmente, la vapeur s'atténue, se divise, le moment vient où chacun de ses globules, se trouvant très-petit et séparé de tous les autres, est aisément cerné par la compression extérieure qui condense son enveloppe : c'est alors un balon au sein duquel l'expansion recueillie, concentrée, redouble d'énergie; le globule de vapeur est parvenu, en ce moment, à l'état *gazeux*.

« L'*élasticité* est la propriété de ce globule, et généralement de tout corps en état de dilatation intestine, coërcée par une enveloppe qui en arrête le développement. Les liquides ne peuvent être élas-

tiques, chacun de leurs globules est d'une densité uniforme ; mais tous les solides ont plus ou moins d'élasticité.

« L'expansion d'un liquide se fait par une progression égale et soutenue ; l'expansion de tout corps élastique se fait par une suite de *vibrations*, c'est-à-dire par une succession de secousses formées, chacune, d'un mouvement de contraction et d'un mouvement de dilatation, celui-ci toujours un peu plus énergique : c'est par ce progrès convulsif que le ressort se débande.

« Lorsque, dans un corps élastique, tous les globules intestins commencent ensemble leur vibration et la terminent ensemble, ce corps est *sonore ;* si les vibrations sont confuses, désordonnées, inégales entre elles, le corps élastique ne peut rendre que du *bruit*. La matière du *son* n'est ainsi que l'émission continue des globules vibrans transpirés par le corps élastique ; la percussion produit sur le corps élastique le même effet qu'une pression brusque sur une éponge imbibée ; elle contraint la transpiration des globules vibrans à devenir plus abondante, ce qui la rend sensible pour nous : le *milieu* qu'elle traverse ne sert qu'à la tenir en faisceaux ; et cette condition lui est nécessaire pour que notre organe puisse la saisir.

« La théorie du *son* est exactement la même que celle de la *lumière*, parce que le son est, comme la lumière, un fluide rayonnant, lancé par expansion, et composé de globules vibrans.

« Voici l'application la plus importante et la plus féconde de la propriété *élastique*.

« Les *êtres organisés* sont des êtres élastiques dans le sein desquels les globules vibrans sont spécialement rassemblés dans des foyers particuliers ayant entre eux des relations soutenues à l'aide de fibres ou canaux : cet appareil n'existe pas dans les êtres élastiques *inorganisés;* leur expansion vibrante se fait indifféremment de chaque point vers la surface.

« Dans les *plantes*, les relations organiques sont très-simples, parce que les canaux qui les établissent ne se replient pas sur eux-mêmes, et ne s'abouchent point entre eux; il n'y a pas *circulation*. Dans les animaux, l'organisation est d'autant plus élevée que la circulation des globules vibrans est plus multipliée, et, par ce moyen, la correspondance générale plus rapide, plus intime. L'homme est le plus parfait des êtres organisés.

« Chaque organe ou foyer de vibration, dans un être organisé de nature quelconque, exécute sa vibration particulière : il y a *santé* ou *harmonie* dans l'ensemble de cet être lorsque tous les organes exécutent des vibrations concordantes entre elles, lorsqu'ils forment un véritable *concert;* il y a, au contraire, *maladie* lorsque les vibrations des divers organes sont discordantes entre elles : dans les êtres organisés des classes supérieures, cette discordance se manifeste par la *fièvre*.

« Dans un être organisé d'un genre quelconque,

le progrès de la vie ne fait que détendre sans cesse la vibration générale, c'est-à-dire rendre progressivement, dans chaque organe, le mouvement de dilatation plus fort que le mouvement de concentration ; c'est toujours l'expansion qui augmente de droits et de puissance. Lorsque le ressort est pleinement détendue, la vie est terminée : l'expansion alors est rapide ; mais surtout elle est soutenue et sans vibrations, comme dans les liquides.

« Les êtres organisés qui vivent avec modération prolongent la durée de leur vibration vitale ; ceux qui recherchent des jouissances vives et multipliées la précipitent : ainsi l'exige la loi des *compensations*.

« Les êtres organisés sont susceptibles d'une propagation indéfinie, parce que leur expansion intérieure s'emploie à former, dans leur sein, un nombre indéfini de nouveaux foyers de vibration vitale. Ces foyers, ces *graines*, ces *semences*, ces *embryons*, n'ont plus besoin ensuite que d'être déposés en des lieux favorables à leur expansion : c'est ainsi que chaque plante, livrée à tous ses genres de propagation, couvrirait bientôt de plantes semblables à elle-même tous les climats qui lui conviennent ; mais cette expansion génératrice est limitée, réprimée par l'extension également indéfinie de toutes les plantes qui peuvent végéter dans les mêmes climats. Indépendamment des consommations de l'homme et des animaux, les plantes se contraignent mutuellement à se mettre en équilibre de propagation.

« Il en est de même des animaux : l'extension génératrice de chacun est modérée, balancée par l'extension génératrice de tous les autres.

« L'homme éprouve et un besoin et une répression semblables, mais d'un emploi beaucoup plus multiplié, parce qu'il est d'une nature bien plus riche, bien plus élevée. Chacun de nous, avide de prospérité, de bien-être, d'extension, de plaisir, de renommée, ne peut rester satisfait et paisible qu'autant qu'il modère lui-même l'expansion qui l'anime : s'il s'abandonne à son ardeur, il rencontre bientôt la résistance de ses semblables, résistance qui procède de leur expansion, et qui, si elle est écartée avec violence, se rallie, devient à son tour hostile, brusque, oppressive. Les lois humaines d'un genre quelconque, les lois d'*administration*, les lois de *justice*, ne font jamais que régler la réaction de l'expansion commune contre les usurpations de l'expansion individuelle : toute loi humaine est une forme sociale donnée à la loi unique et universelle, à la loi des *compensations*.

« Enfin, chaque peuple est une fédération d'êtres expansifs, fédération qui tend sans cesse à l'accroissement et à l'augmentation de prospérité, de territoire, de célébrité, de tous les genres de jouissances : cette expansion, tant qu'elle est limitée par la sagesse, demeure principe de force et d'harmonie ; mais, favorisée par l'imprudence, échauffée par l'ambition, elle excite la réaction expansive des peuples environnans ; elle en provoque l'union

et l'énergie. Le peuple ambitieux sans modération ne fait qu'appeler les catastrophes : la terre a retenti de la violence de ses mouvemens ; bientôt elle s'épouvante du fracas de sa chute : s'il n'est relevé par une main ferme et conciliante, il s'écrase et s'anéantit.

« Je viens de résumer les faits les plus généraux ; ils peuvent être considérés comme les racines, le tronc et les branches principales de l'arbre universel : de là procèdent les branches secondaires, et successivement les rameaux, les feuilles, les fleurs, les fruits.

« J'ai tâché de suivre tous les détails de cette production admirable : c'est l'objet de mon ouvrage. »

Tel est en effet le système que M. Azaïs a développé dans son principal ouvrage, et dans ceux que depuis il lui a adjoints (1).

(1) Ces différens ouvrages sont *le Cours de philosophie générale*, 8 vol. in-8°; le *Précis du système universel*, 1 vol. in-8° ; l'*Explication universelle*, 4 vol. in-8°.

ÉCOLE THÉOLOGIQUE.

M. LE COMTE JOSEPH DE MAISTRE,

Né en 1753, mort en 1821.

Sans avoir épuisé tous les écrivains que peut compter l'*école sensualiste*, nous en avons cependant assez examiné pour que toutes les nuances d'opinions qu'elle renferme dans son sein aient leurs représentans dans la revue que nous venons de passer. Comme notre but n'est pas de faire une biographie des philosophes, mais une critique des philosophies qui ont paru en France de notre temps, ce dessein n'exige pas que nous n'omettions personne, mais seulement que nous n'omettions pas les doctrines qu'il faut connaître. Or, nous ne voyons pas, d'après ce qui a été dit, quel système reste encore, avec le caractère *sensualiste*, qui n'ait son analogue et son type dans quelques-uns de ceux que nous avons exposés. Quel est le condillacien, *l'idéologue*, qui ne retrouve sa pensée soit dans le livre de Cabanis, soit dans celui de M. de Tracy, soit dans le *Catéchisme* de Volney, soit dans les *Leçons* de Garat; qui ne l'y trouve avec sa nuance, ses modifications et ses correctifs? Ce sont là, à les prendre chacun dans leur point de vue et avec

leurs idées, les maîtres, les seuls maîtres qui, sur le texte de Condillac, aient publié une opinion importante et répandue. Exceptons-en toutefois M. de Gérando, M. la Romiguière et M. Maine de Biran, dont plus tard nous parlerons, et qui, à leur entrée dans la carrière, furent un moment dans la voie de l'*idéologie;* mais du reste c'est là tout, du moins tout ce qui excelle. Nous pouvons donc clore cet examen pour passer à un autre, et laisser les *sensualistes* pour venir aux *catholiques*, ou, si l'on veut, aux *théologiens*. Commençons par M. de Maistre.

La partie philosophique de ses œuvres, la seule que nous devions considérer ici, a pour objet d'expliquer et de justifier le *gouvernement temporel* de la Providence. On sent quelles questions un tel sujet soulève. Constater la véritable condition de l'homme sur la terre, rechercher la raison de cette condition, savoir par quels moyens elle peut être changée et améliorée : tels sont les principaux problèmes qu'on doit résoudre pour se rendre compte des rapports qui unissent Dieu à l'homme. La métaphysique n'en a point de plus difficile et de plus haut. M. de Maistre les a tous abordés, et il faut lui en savoir gré. Quel que soit le jugement que l'on porte sur les solutions qu'il propose, il faut reconnaître le service qu'il a rendu à la philosophie, en discutant, avec une rare intrépidité de raison, des matières qui embarrassent et rebutent la plupart des esprits. M. de Maistre en même temps

leur a prêté une sorte d'intérêt, les a renouvelées, remises en honneur et popularisées par la manière originale, vive et forte dont il les a traitées et exprimées. Ce n'est pas qu'on aime en ses écrits le ton d'amertume, peut-être aussi de suffisance, avec lequel il attaque à tout propos les plus grands écrivains du dernier siècle; ce n'est pas qu'on approuve son parti pris d'être toujours affirmatif et tranchant; ce n'est pas enfin que son mépris d'homme de cour à l'égard de tout ce qui est savant, raisonneur et philosophe, ne soit parfois désagréable et offensant : ce sont là ses défauts. Mais il a une facilité de dire ce qu'il veut, une vivacité de parole, une netteté d'expressions, une certaine verve logique, qui charment et entraînent les lecteurs. Souvent, en le lisant, on ne sait où l'on en est; on se surprend comme à demi persuadé de choses que pourtant on ne croit pas au fond de l'ame; on les lui passe sans s'en apercevoir. On oublie ses boutades pour ses traits, ses plaisanteries pour ses vues, son dogmatisme intolérant pour sa raison et son esprit. Est-ce trop dire que de trouver qu'il a quelque chose de la manière de Montesquieu? Peut-être; mais au moins rappelle-t-il assez bien celle de Sénèque; et cependant il entend l'esprit de l'Église comme Montesquieu l'esprit des lois; comme lui, il fait servir une érudition brillante, facile, abondante, quelquefois hasardée, à la preuve et au développement de son système; il n'en a pas l'ame, l'éloquence et l'éclat, mais il en a quelquefois le

sens vif, fin et profond : c'est un écrivain comme il en fallait un au parti dont il est l'organe, pour reproduire avec effet des doctrines que le dix-huitième siècle avait fait oublier, et auxquelles n'aurait pas pris garde le dix-neuvième si elles avaient reparu dans l'ancien appareil scolastique. Il fallait les rajeunir, leur donner un air de révolution; et c'est ce qu'a fort bien fait M. de Maistre; c'est ce qu'il a fait mieux que M. Bonald, sur lequel il a l'avantage de la clarté et de la fécondité, et peut-être aussi bien que M. La Mennais, quoiqu'il ait eu moins de vogue et d'éclat.

Son système philosophique est assez simple : en voici les idées principales réduites à une expression scientifique qu'il ne leur donne pas toujours, et rapprochées par des rapports plus sensibles que dans ses ouvrages, où elles se trouvent éparses et disséminées.

On se plaint souvent que la Providence ait tellement distribué les maux sur cette terre que la plus grande partie retombe sur l'homme de bien. Aux peines de toute espèce qui l'accablent on oppose les prospérités et les joies du méchant : on montre le vice tranquille, impuni, honoré, triomphant, et l'on représente la vertu méconnue, menacée, poursuivie et se consolant à peine de ses afflictions par le témoignage de sa conscience et l'espoir d'une vie meilleure. En un mot, on se plaint du désordre qui paraît régner ici-bas dans les destinées humaines.

La plainte est sans fondement : il n'est pas vrai

en premier lieu que les bons soient plus exposés que les méchans aux maux qu'amène pour tout le monde le cours des lois immuables de la nature. Si ces lois ne suspendent pas leur action en faveur des hommes vertueux, elles ne la suspendent pas non plus en faveur des hommes vicieux, il n'y a de privilége pour personne : c'est sur l'humanité tout entière, et non sur ceux-ci plutôt que sur ceux-là que pèsent leurs rigueurs.

Quant aux douleurs qu'il dépend de la volonté de prévenir, d'adoucir, de terminer, elles ne sont certainement pas plus le lot du bon que du méchant; au contraire, le bon (en prenant ce mot dans son acception la plus large) est tempérant, économe, industrieux, juste, humain, religieux, et toutes ces vertus lui portent fruit, le préservent ou le consolent d'une foule de misères. Mais le méchant est immodéré, imprudent, paresseux, injuste, inhumain, impie, et il ne saurait être heureux avec tous ces vices qui le corrompent. Quand il n'y aurait pour tous deux d'autres conséquences de leur conduite que le mal intérieur qu'éprouve l'un au spectacle importun du désordre moral auquel il s'est livré, et le bien que fait à l'autre la conscience d'une bonne vie, ne serait-ce pas assez pour que le sort du second fût mille fois préférable à la condition du premier; et même peut-il y avoir aucun bonheur pour le coupable, quand toute joie qui lui vient du dehors se corrompt et devient amère en pénétrant dans son cœur?

Mais il y a une espèce de peines auxquelles il faut surtout faire attention pour comparer et apprécier la destinée de chacun d'eux : ce sont celles que sanctionnent les lois humaines et qu'appliquent les tribunaux. Pour qui sont-elles faites? Pour l'innocent ou pour le coupable? Il arrive sans doute quelquefois que l'innocent est condamné : c'est le malheur des temps, c'est une exception déplorable à l'ordre; mais, dans le cours ordinaire des choses, les coups de la justice ne tombent que sur ceux qui ont porté atteinte aux droits de leurs semblables.

Ainsi, réellement, et tout compte fait, ce n'est pas pour l'homme de bien qu'est le plus grand nombre des souffrances, et cela suffit pour qu'on n'ait pas le droit d'accuser la Providence de l'espèce d'injustice qu'on lui impute, lorsqu'on prétend qu'elle a fait ici-bas la condition de la vertu pire que celle du vice.

Cependant le juste souffre... Eh! qui le conteste? Mais ce n'est pas comme juste qu'il souffre, c'est comme homme; c'est l'homme qui souffre en lui. La question est donc de savoir pourquoi l'homme est sujet à la souffrance.

C'est à la *foi* que M. de Maistre emprunte la solution de ce problême. Nos premiers parens ont été mis sur la terre dans un état parfait d'innocence et de pureté; mais ils ont failli, ils se sont corrompus, et leurs enfans ont été conçus dans le péché, et les enfans de leurs enfans, et toutes les gé-

nérations qui se sont succédées depuis le commencement du monde. Ainsi nous sommes, ou plutôt nous naissons tous pécheurs, nous participons tous au péché dont se sont rendus coupables Adam et Eve, nous en sommes coupables comme eux: mystère effrayant, que la raison ne parvient à pénétrer un peu qu'en se disant: Au jour de la création il y a eu l'homme, l'élément humain; cet élément s'est multiplié et reproduit sous des milliers de formes diverses et successives; mais sous toutes ces formes il a toujours été lui, toujours humain. Il y a de l'homme dans tous les hommes; et comme l'homme s'est fait dès le principe méchant et coupable, il y a un méchant, un coupable dans chacun de nous.

Nous sommes tous coupables, voilà pourquoi nous souffrons. Le péché originel explique tous les maux qui nous affligent: ces maux ne sont pas de simples malheurs, mais des malheurs mérités, des châtimens. Nous devons nous y soumettre, comme à une expiation nécessaire et dans l'ordre.

Cependant il n'est pas à dire que nous ne puissions en aucune façon les adoucir et les abréger. Nous avons, au contraire, pour y parvenir, un grand moyen: c'est la prière. Quelle n'est pas l'efficacité de la prière! Une bonne prière va au ciel, et touche le Seigneur: acte d'amour et d'espérance, foi, pureté, libre effusion d'un cœur pieux, recours de l'ame en sa faiblesse au principe sacré dont elle émane, telle est la vraie prière. Comment

serait-elle sans vertu? comment n'ouvrirait-elle pas à l'homme les trésors de la bonté céleste? Heureux donc celui dans lequel Dieu a mis un esprit capable de crier, *Mon père !* ses vœux seront exaucés.

Mais comment le seront-ils? Nous ne saurions le dire présisément, car nous ne sommes pas dans les secrets de la Providence, et nous ne connaissons pas tous ses moyens d'intervention dans les choses d'ici-bas. Cependant il n'est pas impossible à la science de répandre quelque clarté sur cette question : tout n'est pas réglé dans l'univers d'une manière immuable et absolue. Au-dessous des grandes forces de la nature, dont rien ne trouble ni ne suspend la marche, il y en a de moins puissantes qui sont essentiellement mobiles et variables : ce sont celles qui agissent dans une sphère trop bornée pour pouvoir, même en se déréglant, porter atteinte à l'ordre général. Ces forces n'ont point de destinée fixe et nécessaire : leur loi est de se prêter à une foule de combinaisons, de directions et d'actions contingentes. L'homme n'ignore pas cette loi, et il en profite pour veiller à sa conservation et à son bonheur. Dieu ne l'ignore pas, puisqu'il l'a faite, et il ne la néglige pas parce qu'il ne l'a pas faite en vain : il la met donc à exécution toutes les fois qu'il l'a résolu dans sa sagesse. Il arrive alors que les choses (celles qui sont sujettes aux variations et aux changemens) ne restent pas ce qu'elles seraient restées, deviennent ce qu'elles ne seraient pas deve-

nues s'il les avait abandonnées à elles-mêmes : elles suivent le mouvement particulier qu'il leur imprime, et le gardent jusqu'à ce qu'il les livre de nouveau à toutes les chances de leur instabilité naturelle. C'est ainsi qu'il a sa part dans les événemens de la vie et qu'il peut exercer un pouvoir direct et spécial sur les destinées de chacun de nous. Si donc il accueille nos prières avec faveur et qu'il veuille y faire droit, rien ne saurait l'en empêcher ; il peut être, s'il lui plaît, le gardien de nos richesses, le soutien de nos travaux, le médecin de notre corps, le consolateur de notre ame, et nous accorder mille autres graces : il lui suffit pour cela de mettre en œuvre, dans l'occasion, les moyens dont il s'est réservé le libre emploi, pour mieux s'accommoder à nos mérites et à nos besoins quotidiens. Adressons-lui donc nos vœux avec confiance, et croyons qu'ils seront accomplis s'ils sont purs et raisonnables. Ils ne le seront peut-être pas comme nous l'entendons, au temps, dans le lieu, et sous la forme que nous voudrions ; mais qu'importe? ils le seront toujours, et beaucoup mieux que nous ne pourrions le désirer, car la sagesse de Dieu l'emporte sur la nôtre, et sa puissance est sans bornes comme elle est sans défaut.

Sa miséricorde nous a encore ouvert une autre voie de salut : elle a permis que l'homme rachetât l'homme du péché, que l'innocent prît la place du coupable, payât pour lui, expiât ses fautes, et le mît ainsi en état de grace et de pardon. Dieu se

plaît à ce sacrifice du juste se dévouant par une charité sublime à la rédemption d'une ame criminelle; il y reconnaît une imitation de celui de son fils, qui s'est fait homme pour mourir, et effacer par sa mort les péchés du monde. Une telle offrande lui est agréable entre toutes les autres, il l'accepte avec allégresse, et sa justice remet en échange au pécheur les peines qu'il lui réservait. Toutefois, point de rémission pour le pécheur impénitent : il n'y a de sauvé que celui qui veut l'être; mais pour celui qui a le sincère regret de ses fautes et la ferme résolution de n'y plus tomber, les mérites et l'intercession du juste lui assurent indulgence et salut : tel est le dogme de la *réversibilité*, qui, réduit à son expression la plus simple, n'est que le fait de l'homme riche prenant pour son compte et acquittant à ses dépens les dettes du malheureux qui ne peut pas payer : le juste est l'homme riche, le pécheur est le débiteur insolvable.

Ce dogme est consolant pour tous, pour les bons comme pour les méchans : pour les uns, parce qu'il leur donne la faculté d'être auprès de Dieu les défenseurs et les sauveurs de leurs frères; pour les autres, en ce qu'il entretient jusqu'à la fin dans leur ame l'espoir du pardon et le désir du bien. Que si l'erreur a tiré de cette croyance des applications aussi fausses que cruelles, si, par exemple, on a cru que non-seulement le sacrifice volontaire, le sacrifice moral, mais le sacrifice violent et matériel,

pouvaient être agréables à Dieu comme expiation de crimes privés ou publics, et qu'on ait en conséquence immolé des victimes humaines au pied des autels, il n'en faut point accuser une vérité essentiellement bonne et salutaire : il faut en accuser l'esprit de l'homme, qui l'a mal comprise et mal interprétée ; il faut la voir telle que le christianisme la propose, dans toute sa pureté, avec toutes ses bonnes et vraies conséquences. On ne l'accusera plus alors, on ne la repoussera pas ; on l'aimera, on la bénira, on s'y attachera comme à une espérance.

Tel est, dans sa plus grande généralité, le système philosophique de M. de Maistre ; il s'agit maintenant de le juger.

Il a pour objet d'établir, 1° qu'ici-bas le juste et le méchant souffrent, mais le juste moins que le méchant ; 2° que le juste ne souffre pas comme juste, mais comme homme ; 3° que l'homme souffre par suite du péché originel ; 4° qu'il a deux moyens de se racheter du péché, la prière et la *réversibilité*.

Le premier point de cette doctrine n'est, ce me semble, sujet à aucune objection ; il est trop vrai que nul n'est heureux sur la terre, et que l'homme de bien, sous ce rapport, n'a d'autre avantage sur le méchant que d'être exposé à moins de souffrances : il n'y a donc pas à se faire illusion sur la condition humaine ; et la philosophie, qui cherche à l'expliquer et à la saisir dans son rap-

port avec les desseins de la Providence, doit nécessairement la reconnaître pour un état de douleur et d'infirmité : elle se tromperait si elle le jugeait autrement.

Mais qu'est-ce que la douleur? Est-elle, comme le pense M. de Maistre, la conséquence et la punition du péché originel? Oui, si l'on admet avec lui le péché originel; mais admettre le péché originel, c'est admettre un mystère, c'est-à-dire une chose inexplicable et incompréhensible. Or, avec une chose inexplicable et incompréhensible, on ne rend raison de rien *philosophiquement;* on ne fait plus de la science, puisque la science ne procède jamais que de l'évidence; on ne fait que de *la foi,* ou, si l'on prétend plus, on confond la science avec *la foi,* on mêle deux ordres d'idées essentiellement distincts. Et pour en revenir au péché originel, s'il est pris dans toute la rigueur du sens mystique, il reste un objet de foi, le croit qui peut; mais ce n'est plus un fait scientifique, et le philosophe qui le donne pour base à son système n'établit qu'un système ruineux; car enfin il en est réduit à poser en principe que l'enfant est coupable du crime de son père : or, c'est ce qui *rationnellement* ne peut lui être accordé, puisqu'il n'est pas vrai *rationnellement* qu'un agent moral soit responsable d'un acte auquel il est étranger : aussi répugne-t-on d'abord à la raison que M. de Maistre prétend trouver de nos maux dans la croyance du péché originel; on cherche en soi cette croyance, et si on ne l'y sent pas, tout est fini; on

en rejette les conséquences, et l'on reste avec ses doutes ou ses idées contraires. Ainsi, l'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg* a eu un grand tort comme philosophe, c'est de partir d'une idée toute mystique pour expliquer la condition humaine. Mais quand, par hypothèse, on lui accorderait ce point, on devrait encore lui adresser un autre reproche, c'est de faire l'homme plus méchant d'*origine* qu'il ne l'est réellement; c'est d'en parler avec peu d'amour et de pitié; c'est de trouver une sorte de plaisir à montrer que tous ses maux ne sont que des punitions du Ciel. Il applaudit au gouvernement de la Providence, plutôt comme à un pouvoir sévère et rigoureux que comme à une intervention de miséricorde et bonté. Quant aux gouvernemens des hommes, il n'en fait estime qu'autant qu'ils sont forts et prompts à punir. On lui a souvent reproché ses expressions sur le bourreau, et c'est avec raison : elles sont la conséquence d'un mystère, qui, exagéré comme il l'est dans son système, n'est plus qu'un faux et mauvais jugement porté sur la nature humaine. En effet, c'est en regardant l'humanité non-seulement comme coupable, mais comme *coupable d'un crime inouï, d'un attentat épouvantable*, qu'on se préoccupe des idées de châtiment et d'expiation, qu'on se familiarise avec les supplices, qu'on exalte l'échafaud, qu'on admire, qu'on révère, avec une sorte d'horreur, il est vrai, l'exécuteur sanglant de la loi. N'est-ce pas par un sentiment semblable que s'explique le mot, affreuse-

ment religieux, échappé à un orateur, qui ne voyait après tout dans la peine de mort qu'un moyen de *renvoyer le coupable par-devant son juge naturel?* C'est un des torts de M. de Maistre d'avoir laissé dominer sa foi par son imagination: il a outré un dogme déjà assez sévère par lui-même, et il en a tiré avec rigueur des conséquences que repoussent à la fois la raison et la charité. On s'explique, sans doute, le motif qui a pu le jeter dans cet excès: spectateur et victime d'un mouvement politique qui blessait à la fois ses intérêts et ses idées, il n'a vu que des crimes dans les actes qui l'ont préparé et accompli; il a dû les détester, détester les hommes d'un temps, selon lui, si mauvais, et, reportant sa haine sur tout le genre humain, attribuer la méchanceté qu'il lui supposait à un vice de nature vraiment monstrueux; mais cette erreur n'en est pas moins en elle-même très-grave et très-funeste, il faut bien voir tout le mal qu'elle peut faire, surtout à l'abri de l'autorité d'un écrivain supérieur et devenu chef d'école.

Une autre erreur de M. de Maistre, qui n'est au reste que la conséquence de la précédente, c'est d'avoir considéré tous les maux de la vie comme des punitions: cependant, ne doit-on pas les envisager sous un point de vue différent? Que serions-nous, en effet, sans les obstacles de tout genre qui, depuis le berceau jusqu'à la tombe, se rencontrent incessamment sur notre passage? Et d'abord que serions-nous sans ceux qui, dès l'origine, arrêtant

et comprimant l'essor spontané de notre ame, la font revenir sur elle-même, la forcent à se sentir, à se connaître, à voir qu'elle est mal et qu'elle a besoin d'effort et de travail pour sortir de l'état où elle est? Ce sont les résistances si sagement ménagées autour de nous par la nature, qui, en limitant notre existence, la déterminent, la distinguent, la personnifient, si l'on peut ainsi parler, et la rendent humaine. Avant qu'elles eussent produit leur effet, l'homme n'était pas en nous, ou du moins il n'y était que sous la forme d'un principe indéterminé et impersonnel ; il n'a paru avec son caractère moral qu'au moment où les circonstances extérieures l'ont excité à prendre la connaissance et la conduite de ses actions. Plus tard aussi, que deviendrons-nous si ces mêmes circonstances ne continuaient à nous instruire et à nous former à la vie? Apprendrions-nous seuls, et en l'absence de tout stimulant étranger, à penser, à vouloir et à agir? Aurions-nous le véritable sentiment de l'utile, du beau et du bien, sans ce sérieux de la conscience, que peut seul donner l'habitude des impressions graves et douloureuses? Quelle force aurions-nous pour l'industrie, les arts et la vertu, si nous n'étions tourmentés de ces agitations intérieures qui nous tirent de l'inaction, si nous n'étions malheureux de l'idée de notre faiblesse? Ce sont de dures nécessités, je ne dis pas seulement matérielles, mais morales, mais religieuses, mais souvent mystérieuses et indéfinies, qui suscitent en nous ces hautes pensées,

ces volontés supérieures, cette puissance extraordinaire, véritable grandeur de notre nature. On l'a remarqué, les plus grands génies, les plus belles ames, ont tous ressenti je ne sais quelle tristesse profonde et remuante qui était comme le principe de leurs inspirations : c'est qu'en effet c'est une loi pour l'humanité de ne devoir son élévation qu'au sentiment de ses misères et de son infirmité. Or, ces circonstances, ces nécessités, ces obstacles, permis ou voulus par Dieu, sont des maux, on ne le conteste pas; et cependant, considérés sous le rapport que nous venons de marquer, ils ne paraissent entrer dans les plans de la Providence que comme des moyens d'éducation, de perfectionnement et de bonheur : ce ne sont pas des punitions, ce sont des avertissemens, des leçons et des graces.

C'est cette vue des misères humaines qui manque à la philosophie de M. de Maistre. Comme il n'a jamais devant les yeux que notre méchanceté et nos vices, il ne voit dans les événemens qui nous affligent que des punitions du Ciel : aussi, quand il en vient à montrer les moyens que nous avons de nous délivrer du mal, il insiste presque exclusivement sur la prière et la *réversibilité* : la prière et la *réversibilité* lui paraissent les deux grandes voies de salut; et même, à prendre son systême à la rigueur, il est douteux si, tous les maux venant de Dieu comme châtimens, il n'est pas d'un esprit religieux de les accepter tous sans rien faire, s'il n'y a

pas sacrilége à les prévenir et rebellion à les repousser. Je ne sais trop jusqu'où peuvent aller ces principes ; mais enfin il me semble qu'ils autorisent, qu'ils commandent même l'inaction, la soumission passive, la résignation pure et simple : or, c'est ce qui est bien dans certains cas, mal dans certains autres, lorsque, par exemple, les maux que nous souffrons sont des épreuves, des occasions données d'activité, de travail et de vertu : ces principes tendent à nous faire renoncer à l'exercice et à l'emploi efficace de nos facultés dans les circonstances difficiles de la vie, pour recourir uniquement à la prière et aux mérites de nos intercesseurs. Or, c'est ce qui est contraire à notre nature ; il y a là quelque chose de la philosophie musulmane : c'est presque du fatalisme.

Et sans doute la prière nous est bonne ; mais ce mouvement d'adoration, cette élévation de l'ame vers son créateur, toujours salutaire, parce qu'on ne s'unit jamais à Dieu de cœur et d'esprit sans devenir meilleur, n'a cependant qu'une action mystérieuse, incertaine, éloignée, sur les circonstances au milieu desquelles nous vivons. Quand nous avons prié, que savons-nous ? Pouvons-nous dire quand et comment la bonté divine nous accordera les graces que nous avons implorées ? Non : notre devoir, à son égard, est la confiance sans bornes, et le ferme espoir, mais un espoir obscur et indéfini dans son objet ; et comme cependant la vie va toujours, que les événemens se pressent et se multiplient autour

de nous, que les maux surviennent en foule, si nous attendons oisivement l'effet de nos vœux, si nous ne prenons pas le parti d'agir avec énergie, d'être, selon l'occasion, prudens, laborieux, entreprenans et braves, nous ne sommes plus dans l'ordre : car Dieu, en nous traçant notre destination, ne s'est pas chargé de l'accomplir pour nous, il nous en a rendus responsables; c'est pourquoi nous avons à y songer, à y travailler de notre personne, à compter, pour la conduire à fin, beaucoup plus sur nos propres ressources que sur des secours étrangers. Ce n'est pas, encore une fois, que nous ne devions pas recourir à la prière, mais que ce soit pour y puiser un renouvellement de vie et de courage, pour nous fortifier par l'idée que nous nous sommes mis à la garde de Dieu. Il y a des cas extrêmes, des positions prodigieuses dans lesquelles nous ne pouvons plus rien : il faut alors nous en remettre à la Providence du soin de toute chose; nous n'avons plus qu'à revoir notre vie passée, à nous repentir et à supplier. Mais, dans le cours ordinaire des événemens, Dieu doit vouloir qu'entre la prière du matin et celle du soir il se passe une journée de travail et d'action.

Le dogme de la *réversibilité* doit, ce semble, être interprété dans le même esprit : c'est une belle et consolante idée que celle de l'innocent rachetant, au prix de ses mérites surabondans, les fautes d'un frère ou d'un ami ; on serait heureux d'y croire : ce serait une si douce espérance! cependant ce n'est

là encore qu'une possibilité mystérieuse qui sourit à l'imagination, mais que la raison ne peut admettre comme une vérité positive, et contre laquelle il s'élève même d'assez grandes difficultés. Le souverain juge, en effet, a-t-il besoin pour être fléchi qu'entre lui et le suppliant s'interpose un intercesseur? Sa sagesse et sa bonté ne suffisent-elles pas pour que justice et grace soient faites à chacun selon ses œuvres, sans qu'il intervienne des médiateurs qui offrent en sacrifice leurs mérites surabondans? N'est-ce pas même un peu trop assimiler la Divinité aux majestés de la terre, qui, par erreur ou par passion, refusent de recevoir à merci les malheureux qui n'ont point auprès d'elles des protecteurs et des patrons? Ainsi réellement l'hypothèse mystique de la *réversibilité* est loin d'avoir tous les avantages qu'on lui suppose; et comme d'autre part il est certain que, faits pour agir par nous-mêmes et mériter en notre nom, nous ne pouvons avoir devant Dieu de meilleurs titres que nos œuvres, n'oublions jamais que notre devoir est de tâcher d'être assez riches de notre propre fonds pour payer rançon de nos deniers. Ne l'oublions pas, lors même que notre foi nous porterait à compter sur l'effet des sacrifices que les justes pourraient faire en notre faveur : c'est seulement ainsi que nous remplirons bien le but de notre existence.

Maintenant, si, reportant un coup d'œil général sur le système que nous venons de discuter, nous

voulons revoir rapidement les points principaux dont il se compose, nous trouvons à chaque pas le mystère : mystère du péché originel, mystère de la prière, mystère de la *réversibilité ;* c'est avec le mystère que tout y est expliqué, l'état de l'homme, ses maux et ses secours. Il en résulte que ce système n'a nul fondement scientifique ; il est fait pour la *foi,* et non pour la raison ; il ne se démontre pas, il s'impose : or, de nos jours, une doctrine qui s'impose a contre elle tous les esprits qui jouissent d'une véritable indépendance.

Mais celle de M. de Maistre a contre elle quelque chose de plus que son mysticisme : c'est sa tendance manifeste ; car, il n'y a pas à s'y tromper, elle conduit l'homme à la vie ascétique, superstitieuse et oisive ; elle le façonne ainsi au joug théocratique ; elle lui montre les prêtres comme les seuls hommes d'Etat qu'il doive avoir, et le chef de l'Eglise comme le seul souverain dont il relève. Ces conséquences ne sont pas forcées ; et M. de Maistre ne les désavouerait pas ; témoin son livre *du Pape,* qui certes n'est pas fait pour prouver le contraire. Or, rien de tout cela ne convient à notre siècle, ni la vie ascétique, à laquelle répugnent ses besoins, ses habitudes, son activité politique et industrielle ; ni le gouvernement théocratique, auquel s'oppose de front le gouvernement représentatif dont il jouit, et qui est de son choix ; ni la soumission politique au souverain pontife, dont il repousse avec tant d'ardeur, dans les jésuites, une garde déjà trop avan-

cée. C'est pourquoi, nous le croyons, la philosophie de M. de Maistre n'est pas destinée à remporter, de nos jours, un triomphe bien durable.

L'objet de notre *Essai* est uniquement métaphysique. S'il était quelque chose de plus, s'il était politique, religieux, æsthétique, s'il nous fallait embrasser et juger tous les systêmes qui sont sous ces noms, ce ne serait plus une critique de la philosophie proprement dite, mais une histoire générale des opinions de notre temps, que nous serions tenu de présenter. Tel n'a point été notre dessein : il est plus borné et moins haut ; il ne regarde que cette partie des opinions qui est simplement spéculative. Cependant, comme la spéculation n'est pas si séparée de la pratique, et la pure philosophie de ses applications positives, qu'on n'aille bien des unes aux autres, nous ne pouvons guère nous refuser de suivre, au moins dans de courtes excursions, les penseurs qui, au bout de leurs théories, rencontrent l'art, la religion ou la politique, et sortent alors de la métaphysique pour entrer dans des questions d'un ordre moins abstrait. Ainsi, après avoir considéré dans notre examen de M. de Maistre surtout les *Soirées de Saint-Pétersbourg,* nous allons jeter un coup d'œil sur son ouvrage *du Pape,* quoiqu'il soit plus politique que philosophique. Nous en indiquerons seulement la doctrine générale (1).

(1) Nous aurons l'occasion d'y revenir au chapitre de M. de Lamennais, et alors nous rapporterons une discussion très-



Ce qui rend la souveraineté possible et nécessaire dans la société, c'est que l'homme est à la fois bon et méchant, moral et corrompu. Elle est donc, par le fait seul de la nature humaine, et non par la grace des peuples.

Mais elle ne peut être, sans être infaillible, ou du moins sans être reconnue comme telle : car si on avait le droit de lui dire qu'elle s'est trompée, on aurait celui de lui désobéir, et dès lors elle serait nulle.

Aussi, quels que soient sa forme et son mode de procéder, toujours elle se proclame infaillible. Elle ne parle pas à Londres comme à Constantinople ; mais quand elle a parlé de part et d'autre à sa manière, le *bill* est sans appel comme le *fetfa*.

Ces idées s'appliquent à la souveraineté de l'Église comme à toutes les autres : car les *vérités théologiques ne sont que des verités générales manifestées et divinisées dans le cercle religieux*.

Ce qui veut dire que, s'il y a un souverain dans l'Église (ce qui doit être, si on reconnaît une église vraiment universelle et une), ce souverain (le pape et les conciles) est infaillible au même titre que tous les souverains, au même titre que le roi et le parlement en Angleterre, le roi et les chambres dans notre pays ;

nette et très-ferme de ces idées. Nous l'emprunterons à M. Ch. Rémuzat, qui l'a écrite dans *le Globe*, avec beaucoup d'autres excellens articles.

Avec cette différence toutefois que le pape a une infaillibilité plus éminemment divine, ce qui n'est pas sans conséquence.

S'il arrive en effet que des souverains temporels s'égarent et tyrannisent, que faire? Restreindre leur puissance, ou leur dire : « Faites ce que vous voudrez; quand nous serons las, nous vous égorgerons? » Mais de ces deux partis l'un n'a produit jusqu'ici, selon M. de Maistre, que de vaines et funestes tentatives, et l'autre est épouvantable. Que faire donc? recourir à la souveraineté la plus certainement infaillible, recourir au pape pour obtenir dispense d'obéissance : cette dispense aura le double effet de réprimer les abus du pouvoir, et de prévenir les excès d'une rebellion violente.

Il serait bien long, bien difficile, et en même temps hors de notre sujet, de discuter à fonds de telles matières. Nous ne l'essaierons pas; nous nous bornerons à poser quelques questions dont nous abandonnerons la solution aux lumières de nos lecteurs.

D'après la doctrine que nous venons d'exposer, l'origine et la légitimité de la souveraineté sont-elles suffisamment expliquées? L'infaillibilité peut-elle être telle qu'elle ne souffre ni contradiction, ni discussion, ni instruction? de ce que le *bill* ou le *fetfa* sont portés, s'ensuit-il nécessairement qu'ils soient toujours conformes à la justice et à la raison? qu'il ne faille pas les examiner, les critiquer s'il y a lieu, et éclairer ainsi les personnes politiques

dont ils émanent? Ne peut-on pas discuter, et obéir en attendant? raisonner contre ou avec le Gouvernement sans le menacer et le détruire?

Quant au droit si épineux de non-obéissance, de résistance passive ou active, M. de Maistre cherche beaucoup moins *s'il doit être exercé* que *comment* et *quand* il doit l'être. Est-ce au pape, comme il le veut, qu'il faut s'adresser pour résoudre *le grand problème?* et le pape a-t-il une telle infaillibilité qu'il ne doive jamais se tromper, soit en accordant, soit en refusant la dispense d'obéissance? S'il venait lui-même à tomber dans un cas d'absurdité ou de tyrannie, à qui ses sujets, à qui les fidèles devraient-ils s'adresser? quel serait le souverain supérieur qui les délierait légitimement du devoir de soumission?

Quoi qu'il en soit, dans le cours ordinaire des choses, est-ce au tribunal du pape que doivent être cités les souverains temporels qui ont failli? C'est ce que tend à prouver le livre de M. de Maistre (1).

(1) Les principaux ouvrages M. de Maistre sont: *Du Pape*, par l'auteur des *Considérations sur la France*. Lyon, 1819, 2 vol in-8°, — 2e édition, augmentée et corrigée par l'auteur. 1821.

De l'Église gallicane dans ses rapports avec le souverain pontife, par l'auteur des *Considérations sur la France*. Paris, 1821, in-8°.

Les Soirées de Saint-Pétersbourg, ou *Entretiens*, *etc.* Paris, 1821, 2 vol. in-8°. — Ce livre, publié par M. Saint-Victor, a paru peu de temps après la mort de M. de Maistre.

M. DE LAMENNAIS,

Né en 1780.

Il nous semble qu'on a tort de regarder l'abbé de Lamennais comme un jésuite : un jésuite n'eût pas fait son livre. Sans parler de la nouveauté des idées, qui aurait fait craindre aux révérends pères le bruit et les chances d'une discussion publique dans laquelle l'avantage pouvait ne pas rester de leur côté, il règne dans l'ouvrage *de l'Indifférence en matière de religion*, un ton d'amertume et de colère, une hardiesse de pensée, et une licence de talent, s'il est permis de le dire, qui s'accordent mal avec les habitudes d'un corps ami du positif, cauteleux, insinuant, uniforme et mesuré dans tous ses actes. La compagnie n'eût pas trouvé dans son sein un homme formé à son école capable d'une telle production; sa discipline ne laisse pas aux ames cette intempérance d'humeur, cette franche et périlleuse audace, cet entraînement au système, qui distinguent M. de Lamennais: c'est un écrivain à expliquer autrement que par le jésuitisme. Autant qu'on en peut juger par la lecture de ses ouvrages et l'impression qu'on en reçoit, on sent que c'est une ame où avec de grandes ardeurs se sont rencontrés de grands dégoûts. Le monde n'a pas satisfait une aussi vive intelligence, et il fallait à son

génie un objet plus élevé. La religion s'est offerte à lui, il s'y est précipité, et comme il n'y cherchait pas l'inaction, mais une occupation à son inquiète pensée, il ne s'est point arrêté aux idées reçues, et, reposé dans la foi commune, il s'est jeté dans l'église comme sur un vaisseau en péril qu'il fallait sauver par une manœuvre hardie et inusitée. Voilà ce qui explique en partie son talent, le peu de grace et d'onction de son style, le sentiment de tristesse dont il l'empreint, son entraînement au paradoxe, la singularité de ses idées, ses déclamations, et ses mouvemens d'éloquence. Mais il faut aussi faire la part du temps dans lequel il est venu. De nos jours, la tâche d'apôtre était bien difficile à remplir; le péril n'était pas d'être contredit et combattu, mais de n'être pas écouté. Il fallait attirer sur les questions religieuses une attention que depuis longtemps on n'était plus accoutumé à leur donner; il fallait en occuper un public indifférent et distrait par d'autres intérêts; il fallait remuer les consciences, et leur faire sentir la provocation. M. de Lamennais a compris cette nécessité; et c'est en s'y soumettant avec impatience, mais avec énergie, qu'il a réussi dans son premier volume de l'*Indifférence* à produire sur les esprits un effet remarquable d'étonnement et d'irritation, tant il a tranché dans le vif, et peu ménagé les coups qu'il a portés. Mais ce n'était là que le début: il lui restait à proposer un système. Il a senti qu'il devait le proposer nouveau et inattendu, parce qu'on n'aimerait

pas plus l'ancien régime en théologie qu'on ne l'aimait en politique. Il l'a senti, ou du moins il a fait comme s'il le sentait, et il a mis la révolution dans l'Eglise de la même manière que d'autres l'avaient mise avant lui dans l'Etat. Il a hasardé son principe de l'*autorité;* il l'a développé et défendu avec chaleur et habilité, mêlant le vrai au faux, la passion à la raison, la déclamation à l'éloquence. Génie d'une grande activité, né pour le combat, et combattant admirablement avec les plus faibles armes, chef d'une opposition qu'il a créée et qu'il soutient seul, homme d'éclat plutôt que de secret, et plus propre à la prédication hardie d'une doctrine qu'au maniement d'une affaire, il paraît beaucoup moins un disciple des jésuites qu'un élève brillant de Rousseau. Ce serait le Jean-Jacques de l'Eglise, s'il avait une imagination plus variée, plus d'ame, une plus haute intelligence, et surtout s'il était plus persuasif et plus touchant.

L'examen que nous allons présenter de son ouvrage sera rapide et très-général; nous ne ferons pas toutes les critiques que nous pourrions faire, mais seulement les principales, afin de combattre, mais non de harceler un écrivain que le public doit être las de voir attaqué de tant de côtés et de tant de manières. Nous bornerons la discussion à trois points, dont le premier sera le scepticisme que l'auteur professe relativement aux diverses facultés de l'intelligence; le deuxième, le principe qu'il établit comme règle unique de croyance; le

troisième, les applications qu'il déduit de ce principe.

Il en est de la philosophie (étude de l'esprit humain) comme de toutes les choses qu'on veut bien faire, il la faut faire pour elle-même; il faut en s'y livrant oublier tout objet étranger, ne rien se proposer, ne rien vouloir, ne songer à autre chose qu'à recueillir telles qu'elles se présentent les vérités qui sont de son domaine. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut avoir cette pureté de sentiment et cette liberté d'observation, sans lesquelles il n'y a pas de vraie science; ce n'est qu'ainsi que les idées, livrées à elles-mêmes, et exemptes de toute contrainte systématique, se forment naturellement à l'image des réalités auxquelles elles répondent. Sans doute, les théories philosophiques ont le rapport le plus intime avec la morale, la politique et la religion; mais ce n'est pas une raison pour s'y appliquer, et les composer dans des vues morales, politiques et religieuses, dans des vues quelconques, pour les accommoder et les subordonner à ces vues. Elles doivent se développer dans l'esprit avec indépendance et simplicité; une arrière-pensée, quelle qu'elle soit, pourrait les altérer ou les fausser. Sous ce rapport, le philosophe est comme l'artiste: son devoir et son talent est de s'oublier lui-même, d'oublier toute chose, en présence de l'objet qui l'occupe, de le sentir et de le rendre avec amour, avec dévoûment, avec cette imprévoyance des résultats, qui seuls permettent de chercher la vé-

rité pour la vérité, et de la voir telle qu'elle est quand elle se montre.

Ce n'est pas ainsi qu'a philosophé M. de Lamennais. Il avait déjà son idée quand il a observé l'esprit humain : aussi l'a-t-il observé avec une singulière prévention. S'il l'eût étudié avec plus d'impartialité et de désintéressement, il l'eût mieux connu, mieux apprécié : il ne lui eût pas contesté, comme il l'a fait si faussement, le droit de voir et de juger par lui-même. Mais son système une fois imaginé et résolu, il n'a point eu assez de force de conscience et d'abnégation philosophique pour reconnaître aux facultés de l'intelligence une autorité qui ne se conciliait pas avec le principe de sa doctrine, et il les a sacrifiées à ce principe. Telle est du moins l'explication la plus naturelle du scepticisme étrange qu'il professe au commencement du deuxième volume de l'*Indifférence*.

Scepticisme étrange en effet, qui voit dans l'homme un être intelligent, mais si malheureusement intelligent qu'avec le secours des sens, du sentiment et de la raison (raisonnement), les seuls moyens qu'il ait de connaître les choses par lui-même, il ne peut s'assurer de la vérité, et éviter en aucune façon le doute, l'illusion et l'erreur. Quelle philosophie que celle dont la prétention est que tout est incertain, tout est faux! Les sens nous trompent, dit-elle, et ne nous attestent rien de clair, de positif et de complet. Le sentiment n'est pas plus sûr; son objet, en apparence plus évident et plus simple, n'en est pas moins, quand on y

prend garde, un continuel sujet de doutes et d'illusions. Quant à la raison, elle doit être plus suspecte encore : car d'abord elle n'opère que sur des données fournies par les sens ou le sentiment, et il n'y a pas à compter sur ces données; ensuite, comment opère-t-elle, et quelle garantie a-t-on de la légitimité de son procédé? que penser de la contrariété des conséquences qu'elle tire d'un même principe, ou de l'identité de celles qu'elles déduit de principes différens? quelle vérité n'a-t-elle pas niée? quelle erreur n'a-t-elle pas établie? et enfin ne faut-il pas qu'elle associe la mémoire à ses actes? et la mémoire est-elle un allié fidèle? Raison, sentiment et sens; facultés sans contrôle, vains moyens de savoir, principes d'incertitude et d'erreur : voilà qui ôte à l'homme toute espérance d'avoir jamais par lui-même la science et la foi. Il n'y a pour lui de réalité en lui ni hors de lui; il n'y a pas jusqu'à sa propre existence à laquelle il ne doit pas croire, s'il n'a pour y croire d'autre raison que son sentiment privé et sa conscience individuelle.

Telle est la doctrine critique de M. de Lamennais. Quelques idées de bon sens suffiront pour la réfuter.

Et d'abord nous ne prétendons pas que l'intelligence humaine soit infaillible : elle a ses erreurs; elle en a autant que de manières de penser, sauf cependant qu'elle ne se trompe jamais lorsque, surprise, irréfléchie, tout entière à l'impression qu'elle reçoit, elle prend la vérité telle qu'elle lui vient, et se laisse faire son idée par les objets : alors certainement elle ne peut mal juger. Dans les autres cas,

soit précipitation, soit paresse, soit intérêt, soit orgueil, n'importe la cause, il lui arrive fréquemment de mal connaître ce qui s'offre à ses yeux. Mais, s'il en est ainsi, ce n'est cependant pas une raison pour qu'elle doive douter de toutes ses idées. Sans compter celles dont nous avons parlé plus haut, et qui sont vraies comme la vérité même dont elles sont dans l'ame l'impression pure et fidèle, combien n'en avons-nous pas d'autres qui, pour être plus sérieuses et plus à nous, n'en sont pas moins conformes à la réalité? que de fois, après avoir considéré une chose avec attention, sûrs enfin de bien voir, ne sentons-nous pas en nous-même cette foi tranquille et profonde qui naît de l'exactitude et de la clarté de notre perception? Que manque-t-il à notre croyance lorsqu'un fait est là sous nos yeux, et qu'après nous l'être rendu évident par la réflexion, nous en prenons une connaissance si parfaite qu'en y revenant désormais par la pensée, nous le retrouvons toujours tel qu'il nous a paru dès le principe? Il n'y a pas jusqu'aux erreurs dans lesquelles nous tombons, qui, pour peu que nous les soupçonnions, ne donnent lieu à notre esprit de montrer sa faculté de sentir et de croire la vérité. A peine, en effet, avons-nous conçu quelque doute sur une idée, qu'aussitôt, inquiets et curieux, nous la reprenons avec soin, nous la rapportons à son objet, nous la modifions et la corrigeons en conséquence. Tant que nous conservons notre raison, c'est-à-dire tant que nous sommes capables de regarder les choses de sang-

froid et avec ce degré de liberté qui nous permet de les considérer sous leurs différentes faces et dans leurs différens rapports, il dépend toujours de nous d'éviter les faux jugemens ou d'en revenir. Il n'y a que le délire ou la folie qui nous jettent et nous retiennent dans de fatales illusions; et encore faut-il bien remarquer qu'en cet état, ce ne sont ni la conscience ni la perception qui nous trompent, mais seulement les fausses conclusions que nous tirons de nos sentimens ou de nos sensations; et la fausseté de ces conclusions vient de ce que nous n'avons plus notre esprit tel que nous l'a donné la nature. Voilà ce qu'on peut opposer de simple bon sens au scepticisme de l'*Indifférence*, sans qu'il soit nécessaire de le combattre autrement et par l'exposition d'une théorie plus savante: car il ne faut pas attacher à une opinion hasardée, à une vraie boutade philosophique, une importance qu'elle ne doit pas avoir.

Ce n'est pas là d'ailleurs que le public cherche et suit M. de Lamennais : il le cherche et le suit dans sa doctrine de l'autorité; c'est là que nous devons nous hâter de le joindre et de le serrer de près.

Commençons par bien établir le point précis de la discussion. C'est l'autorité. Qu'est-ce donc que l'autorité? le témoignage d'un plus ou moins grand nombre de personnes dont la parole est digne de foi; c'est le droit qu'ont ces personnes d'être crues sur un fait qu'elles affirment avec vérité : un fait, des témoins de ce fait, la crédibilité de ces témoins, voilà ce qui constitue l'autorité.

D'après M. de Lamennais, l'autorité doit être la règle unique de nos jugemens. A son défaut, il n'y a que des jugemens erronés ou douteux ; ou plutôt il n'y a pas de jugemens ; et les idées que nous devons aux sens, au sentiment et à la raison, ne sont que de vaines perceptions et des vues perdues de l'esprit : tout ce qui nous paraît alors en nous et hors de nous, le monde moral et le monde physique, les êtres, leurs propriétés et leurs rapports, la vérité, en un mot, tout cela n'est rien pour nous ; il n'y a moyen d'y croire que quand nos semblables ont parlé et sanctionné de leur parole nos perceptions et nos conclusions personnelles ; en sorte que, quand un objet s'offre à nos yeux, il est fort inutile d'y appliquer nos facultés et d'en juger d'après nos lumières naturelles : c'est peine et temps perdus. La seule chose que nous ayons à faire, c'est de recueillir et d'adopter les décisions de l'autorité : écouter ceux qui savent, tel est le seul principe de la science et de la foi.

Ecouter ceux qui savent ! Il y a donc des gens qui savent ? mais alors comment savent-ils ? parce qu'ils ont eux-mêmes écouté des gens qui savaient. Mais si ces maîtres, et les maîtres de ces maîtres, et tous ceux qui ont reçu leur science de l'autorité, n'ont eu qu'à écouter pour apprendre, les premiers maîtres, ceux qui n'ont eu personne avant eux, comment ont-ils appris ? d'où leur sont venues leurs connaissances ? d'eux-mêmes, il le faut bien, à moins qu'un ne dise qu'ils les ont reçues toutes faites

de Dieu ; et, dans ce cas, il faut encore reconnaître la nécessité des sens, du sentiment et de la raison, comme moyens de recevoir et de comprendre l'enseignement divin. Ainsi, dans les deux cas, les premiers maîtres en ont été réduits à s'en rapporter à leurs propres impressions ; et comme, d'après la prétention de M. de Lamennais, ces impressions sont incertaines et trompeuses, voilà l'autorité corrompue dans sa source, et le témoignage attaqué dans son principe : voilà le scepticisme.

Ce n'est pas tout. Pour écouter des témoins, il faut savoir qu'ils témoignent. Or, nous ne le pouvons savoir qu'en percevant les mots qu'ils prononcent, et en trouvant un sens à ces mots : de là, nécessité de l'ouïe pour la perception du son ; nécessité de la raison pour l'intelligence du sens ; nécessité de la conscience pour l'exercice de la raison. En effet, avant de comprendre ce qu'on nous dit, nous devons d'abord sentir en nous des idées, saisir le rapport de ces idées aux termes qui les rendent, entendre nos semblables employer des termes identiques ou analogues, et enfin conclure en eux, sur la foi de cette identité ou de cette analogie verbales, les mêmes idées, les mêmes sentimens qu'en nous. Sans cela, nous ne concevons ni la parole ni le témoignage d'autrui. Or, selon M. de Lamennais, la faculté de sentir, de percevoir et de raisonner, est trompeuse. La croyance à l'autorité, dont elle est le principe nécessaire, est donc aussi trompeuse ? nous devons douter de l'autorité

comme de toute autre chose : voilà encore le scepticisme.

Le scepticisme, en effet, sort de toute part de la philosophie professée dans le livre de l'*Indifférence*. Elle n'explique ni comment ceux dont la parole doit faire foi ont le droit d'être crus, ni comment ceux pour lesquels cette parole doit être une règle de jugement peuvent la comprendre et s'y fier; elle n'explique ni la science des maîtres, ni l'intelligence des élèves; elle suppose que les uns savent et que les autres apprennent, mais après leur avoir contesté la faculté de savoir et d'apprendre.

C'est comme si l'on disait à quelqu'un : Voilà des personnes dignes de foi, croyez-les; cependant n'oubliez pas que ni vous ni ces personnes n'avez la faculté de savoir certainement quoi que ce soit : tel devrait être le dernier mot de M. de Lamennais.

Que si, renonçant à ce que son système a d'exclusif et de faux, il voulait entendre l'autorité comme on l'entend en général; s'il se bornait à dire que, quand il s'agit de faits qui se sont passés loin de nous ou avant nous, et de vérités que nous ne sommes pas en état de saisir par nous-mêmes, faute de connaissances préalables, le témoignage légitime de ceux qui ont vu ces faits ou compris ces vérités est pour nous un moyen de les connaître et d'y croire; si surtout il ajoutait que ce qui nous détermine à y croire, c'est la confiance où nous sommes que ces objets ont paru évidens et certains aux personnes qui nous les affirment; qu'ainsi, à défaut d'une évi-

dence et d'une certitude qui nous soient propres, nous prenons sur parole celles que nous garantissent les lumières et la véracité des témoins; si enfin il reconnaissait que nous n'avons d'autres motifs de jugement que l'évidence et la certitude perçue ou légitimement supposée dans les choses dont nous jugeons, nous serions d'accord avec lui, et sa doctrine serait la nôtre. Mais l'auteur de l'*Indifférence* ne fera jamais de telles concessions : il lui en coûterait trop cher; il lui en coûterait un système.

Après avoir examiné son principe, passons aux applications qu'il en fait. Elles lui fournissent quelques vues remarquables sur l'histoire religieuse du genre humain.

Selon lui, il n'y a jamais eu qu'une religion sur la terre. Trois fois révélée, elle n'a pas changé en passant d'une révélation à l'autre; elle n'a fait que se développer et paraître avec un nouveau degré de lumière et d'autorité. Elle n'a pas la même expression dans l'Evangile que dans le mosaïsme, et dans le mosaïsme que dans la tradition primitive; elle se montre plus complète et plus pure dans l'enseignement de Jésus que dans celui de Moïse, et dans celui-ci que dans le langage moins parfait du premier homme. Mais, sous ces trois formes, elle est toujours la même; elle se compose toujours d'un fonds commun de vérités, dont l'explication seule varie selon les temps. Successivement patriarchale, judaïque et chrétienne, elle s'est perfectionnée en se renouvelant. Son progrès a été admirable; mais il

y a eu progrès, et rien autre chose ; ce n'a été ni un retour au passé, ni une réforme, ni précisément une innovation. Tout s'est tenu enchaîné, préparé ; et quand les temps ont été accomplis, le Christ est venu continuer l'œuvre de Moïse, comme Moïse avait continué celle d'Adam : la seule différence qu'il y ait eu est celle qui s'est trouvée de l'homme au prophète, et du prophète au fils de Dieu. Le fils de Dieu a fait plus que l'homme, plus que le prophète ; il a parlé de plus haut, mais il n'a démenti ni l'un ni l'autre, et la vérité qu'il a annoncée n'est que celle qu'ils avaient annoncée avant lui ; seulement elle est sortie de sa bouche plus puissante et plus pure. C'est ainsi qu'elle est venue jusqu'à nous sans changer ; c'est ainsi que le genre humain a toujours été de la même religion, quoiqu'il n'ait pas toujours eu la même forme religieuse. C'est ainsi que dans le chrétien, il y a encore du juif et du patriarche, comme dans le patriarche et le juif, il y avait déjà du chrétien.

Quant aux fausses religions qui se sont répandues sur la terre à chacune des trois époques où une révélation a été faite aux hommes, loin d'être une objection contre l'unité de la vraie croyance, elles en sont plutôt la preuve et le témoignage. Ce sont des erreurs sans doute ; mais qu'est-ce que l'erreur ? Ne répond-elle à rien, et pour être une vue fausse, est-ce une vue sans objet ? Se tromper, n'est-ce pas encore une manière de voir la vérité et d'y croire ? Se tromperait-on s'il n'y avait rien,

absolument rien qui donnât sujet aux faux jugemens ? En théologie comme en toute autre chose, les erreurs ne sont que des perceptions incomplètes de la réalité ; en sorte qu'en s'écartant de leur objet et même lorsqu'elles s'en écartent à l'excès, elles conservent toujours quelques traits de leur modèle. Les fausses religions ne sont ainsi qu'une image altérée et une expression déchue de la vérité religieuse ; dans toutes il y a de Dieu. Les plus anciennes offrent dans leurs symboles et leurs mythes des traces visibles de l'antique foi des premiers hommes ; celles qui viennent ensuite se rapprochent plus ou moins, les unes de la deuxième, les autres de la troisième révélation. C'est ainsi que l'on peut reconnaître dans l'idolâtrie indienne quelque chose de la primitive adoration du vrai Dieu ; dans le mahométisme, une altération du mosaïsme ; dans les sectes hérétiques, une fausse interprétation de la doctrine chrétienne.

Soit donc que l'on considère la religion en elle-même, soit qu'on la regarde dans les fausses croyances qui en reçoivent le reflet, on la voit, toujours ancienne et toujours nouvelle, conserver son unité au milieu des développemens successifs par lesquels elle passe.

Tel est le résultat général auquel conduit la lecture de l'ouvrage de M. de Lamennais. Nous ne le contesterons pas, parce que, considéré philosophiquement, il paraît raisonnable, et qu'il est probable historiquement ; du moins les innombrables faits

qui appuient l'opinion de l'auteur sont-ils de telle sorte que, malgré les critiques très-justes dont plusieurs ont été l'objet, les autres suffisent pour faire preuve : ainsi, point de contestation sur ce point; mais ici il y a une chose importante à considérer.

Une grande idée sort du livre de l'*Indifférence :* c'est celle d'un nouveau développement religieux. L'auteur ne la propose ni ne l'indique; peut-être même n'est-elle pas dans sa pensée. Mais, aux yeux des philosophes, elle est la conséquence naturelle de sa manière d'envisager la religion. Selon lui, en effet, toujours une, toujours la même, la religion a cependant changé d'expression, et passé par trois révélations successives : elle n'a été révélée que pour être expliquée, plusieurs fois révélée que pour être plusieurs fois et de mieux en mieux expliquée; et cette explication ne s'est répétée et éclaircie d'une époque à une autre qu'en raison de l'état des esprits et des lumières à différens degrés de la civilisation. Naïve et toute sensible pour les hommes des premiers temps, plus sérieuse, mais encore assez simple à un âge plus avancé du monde, elle a pris un nouveau caractère de réflexion lorsqu'elle s'est adressée à des intelligences qui la voulaient plus philosophique et plus forte. Elle s'est donc modifiée selon les trois grandes époques qui, jusqu'à présent, ont partagé la vie religieuse de l'humanité. Ne viendra-t-il pas une autre époque où ce que la dernière manifestation pourrait encore avoir d'obscur et de mystérieux paraîtra plus intelligible et

plus clair; où une croyance nouvelle, héritière et fille du christianisme, en reproduira les dogmes, mais sous des formes qui conviendront mieux que les précédentes à la manière dont le monde voit aujourd'hui les choses. C'est un doute qu'exprimait au siècle dernier un écrivain dont les paroles méritent d'autant plus l'attention qu'elles sont pleines d'une plus sage et plus haute philosophie : Lessing l'a exposé dans un écrit de peu d'étendue, mais de grande importance, qu'il a consacré à des considérations de l'ordre le plus élevé sur l'éducation du genre humain. Ce doute de Lessing a été dans le même temps partagé par bien des penseurs, et depuis, loin de s'affaiblir, il a trouvé dans les événemens confirmation et probabilité. De nos jours enfin il s'est à peu près converti en certitude; en sorte qu'on ne se demande plus si, mais quand se fera cette régénération religieuse dont on éprouve le besoin et le pressentiment! Quand se fera-t-elle, et surtout quels en seront le caractère et l'objet? voilà le problême dont on cherche aujourd'hui avec inquiétude la solution. Or, si l'on peut en préjuger une d'après des données qui, sans être encore complètes, suffisent cependant pour hasarder une conclusion, il semble que nous ne sommes pas loin du moment où commencera pour nous cette ère nouvelle de la pensée. Il n'en faudrait pour preuve que cette indifférence à la vieille foi dont M. de Lamennais nous a si hautement accusés et convaincus. Cela seul, joint au fait du développement pro-

gressif de la religion, porterait à croire que la crise est prochaine : car l'indifférence ne peut durer, et celle dans laquelle nous vivons a déjà assez de temps pour qu'elle doive bientôt toucher à son terme : c'est une heure de sommeil et de repos ménagée aux esprits après les fatigues d'un siècle d'incrédulité. Bientôt ils se réveilleront, et reviendront avec ardeur aux vérités qu'ils ont négligées et mises en oubli. Ils y reviendront, mais ce ne sera pas par l'ancienne voie ; les vérités seront les mêmes, mais la manifestation sera différente : cette fois elle sera toute scientifique, ce sera la découverte rationnelle de l'inconnu par le connu, de l'invisible par le visible. Elle ne se prêchera plus ; elle s'enseignera, et elle se démontrera, au lieu de s'imposer. Il en sera ainsi, car ce n'est plus que de cette manière que se forment aujourd'hui en quoi que ce soit, les idées et les croyances, et il n'y aura pas d'exceptions pour les idées et les croyances religieuses. De même donc qu'au temps de la première, de la seconde et de la troisième révélations, c'eût été un contre-sens et une étrange anomalie que la théologie eût été plus philosophique que les autres sciences, de même aujourd'hui ce serait une inconséquence et une contradiction qu'elle restât étrangère à leurs procédés et à leurs progrès. On sera donc théologien comme on sera physicien et philosophe ; ou plutôt le théologien se formera du physicien et du philosophe. On étudiera Dieu par la nature et par l'homme, et un nouveau Messie

ne sera pas nécessaire pour nous enseigner miraculeusement ce que nous serons en état d'apprendre de nous-mêmes et par nos lumières naturelles. Grace en effet au christianisme, sous la discipline duquel l'esprit humain est parvenu à son âge de force et de sagesse, notre éducation est assez avancée pour que nous puissions désormais nous servir de maîtres à nous-mêmes, et que, n'ayant plus besoin d'une inspiration extraordinaire, nous puisions la foi dans la science.

Quant aux points de vue nouveaux sous lesquels se présenteront les dogmes, il serait difficile de les annoncer. On ne prophétise pas un *credo*, on l'attend; il se fait et on le reçoit. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, dans cette régénération religieuse, nous serons aux chrétiens ce que les chrétiens ont été aux juifs, et les juifs aux patriarches : nous serons chrétiens, plus quelque chose; nous croirons au même Dieu, mais autrement; nous le comprendrons mieux, parce que nous serons mieux instruits de ce qu'il a fait. La science du Créateur nous viendra de celle de la nature morale et de la nature physique; il ne se découvre que dans et par ses œuvres : il se découvrira donc mieux pour nous, qui aurons de ses œuvres non plus une notion confuse et mystérieuse, mais une connaissance plus exacte et plus vraie. Aux siècles d'ignorance et de demi-savoir, il se révélait et se faisait sentir aux ames; mais se démontrait-il réellement? paraissait-il dans toute sa vérité? Tant d'obscurités

répandues sur la plus grande partie de la création ne voilaient-elles pas aux yeux une partie des attributs du Créateur ! N'était-ce pas l'ignorer qu'ignorer la nature, les lois et la destination d'un grand nombre d'agens physiques et moraux? Tout cela est de lui, vient de lui; c'est ce par quoi il se produit et par quoi il se manifeste; c'est son signe. Or, on ne le connaît pas bien tant qu'on entend mal ou qu'on n'entend pas le signe qui l'exprime. Au contraire, à mesure que la vérité qui est dans l'univers visible s'éclaircit et se découvre, celle qui est au-delà, cette autre vérité dont elle procède et qu'elle annonce, sans devenir visible et perceptible en elle-même, se laisse mieux saisir et concevoir. Elle n'en tombe pas plus sous les sens, parce qu'elle est à jamais hors de leur portée; mais elle est plus accessible au raisonnement, on sait mieux qu'en penser : voici donc ce que nous semble promettre l'avenir des sciences physiques et morales sous le rapport religieux. Elles continueront toutes, chacune sur leur ligne, les progrès qu'elles ont commencés; elles arriveront toutes ainsi, un peu plus tôt ou un peu plus tard, à leurs limites naturelles, c'est-à-dire aux limites où finit le domaine de l'expérience et de l'observation. Là, elles se grouperont entre elles, d'après leurs analogies; elles se généraliseront; et il y aura une science générale des forces physiques, une science générale des forces morales, et finalement une science générale des forces, la science de tout ce qui agit, vit

ou se meut dans la création. C'est alors que viendront les conclusions qu'une telle science doit mettre à même de tirer relativement à l'être duquel émane toute action, toute vie et tout mouvement. Et ces conclusions vérifieront de cet être ce qui en était indéterminé, éclairciront ce qui en était obscur ; le grand inconnu sera dégagé, et toute une religion sortira du sein de cette vaste philosophie. Ce n'est pas qu'en attendant nous ne puissions chaque jour tirer des sciences particulières qui existent déjà, ou qui bientôt seront faites, diverses conséquences religieuses très-satisfaisantes pour la raison, et nous composer peu à peu un véritable système théologique ; mais ce système n'aura son plein développement qu'après l'entière formation de la science universelle : car il n'en peut être que le résultat, la fin, le couronnement. D'où l'on voit que notre règle aujourd'hui, en l'état où nous sommes, n'est pas d'aller sans transition de l'indifférence à la foi, et de courir à la religion sans passer par la science : ce serait là manquer notre but et nous perdre hors de route ; mais ce que nous avons à faire, c'est d'étudier et de connaître le mieux que nous le pourrons notre nature propre et celle du monde extérieur ; c'est de porter la lumière sur tout ce magnifique tableau, dont chaque trait, mais surtout dont l'ensemble témoigne si bien du divin artiste qui l'a tracé, et ne s'est pas borné à y mettre la couleur, la forme, la proportion et l'harmonie, mais y a aussi mêlé le mouvement, la vie et l'ame. Notre

destinée est bien claire : il nous faut philosopher, et retrouver la foi par la philosophie ; il nous faut devenir savans, pour redevenir chrétiens, ou, si l'on veut, pour le devenir par théorie, comme nos pères l'étaient par sentiment et d'inspiration. Voilà notre tâche : travaillons à la remplir. Elle sera longue, elle sera difficile : qu'importe? pourvu que nos efforts ne soient pas perdus, et ils ne le seront pas, ayons-en l'espérance : car, nous le répétons, la science est grosse de religion. Travaillons, mais que ce soit sans préjugé et sans parti pris ; faisons nos recherches pour elles-mêmes, et comme si nous ne devions rien trouver au-delà ; arrivons, en quelque sorte, sans vouloir arriver à rien : la science en sera meilleure, et par conséquent la religion. Est-ce ainsi, dira-t-on peut-être, qu'il faut aussi diriger les idées du peuple? Pourquoi pas? Le peuple est allé à l'indifférence sur les pas des philosophes, il n'en sortira que sur leurs pas ; il les suit à la trace : le peuple et les philosophes ne font qu'un, un même mouvement les entraîne. Que si quelques esprits se laissent encore saisir et ramener à la foi par le sentiment, de telles conversions sont rares et difficiles. Il est un autre moyen de conviction plus général et plus sûr, c'est l'instruction libre et franche, c'est l'enseignement populaire des sciences physiques et morales. Voilà la vraie prédication qui convient en ce siècle aux classes inférieures : c'est en s'éclairant qu'elles deviendront religieuses. Quant à l'unité de foi, qu'on ne s'inquiète pas : elle se fera

en même temps que la foi. Il ne sera pas besoin d'une autorité qui la proclame et la commande ; elle viendra de l'unité même de la science : quand on s'entendra réellement bien sur ce qui est, on ne se divisera pas sur ce qui doit être, et on ne croira pas en Dieu diversement quand on aura même idée de son ouvrage.

Nous aurions encore bien des choses à dire sur un tel sujet ; mais nous devons nous arrêter. Qu'il nous suffise d'avoir indiqué quelques vues : c'en est assez pour montrer l'effet que peut produire aujourd'hui sur le public le systême religieux de M. de Lamennais.

Quoique l'objet de cet *Essai* soit surtout l'examen des doctrines métaphysiques, cependant il ne se peut guère, quand la discussion y mène, qu'on évite de jeter un coup d'œil sur les conséquences pratiques qui se déduisent de ces doctrines. On le peut d'autant moins que ces conséquences ont plus sailli, fait plus de bruit et d'éclat. C'est assez dire qu'il ne faut pas passer sous silence la politique que M. de Lamennais a tirée de son principe philosophique de *l'autorité*. Il faut donc en parler ; mais comme on l'a fait bien mieux que nous ne le ferions nous-même, citons, au lieu de discuter. M. de Rémusat nous le permettra : ce sont des armes que nous lui empruntons, parce que nous les trouvons sous le drapeau autour duquel nous avons milité ensemble. Voici un fragment d'un article du *Globe*, dans lequel il examine le livre *de la Re-*

ligion, considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil.

« Les partisans du pouvoir absolu, c'est-à-dire du pouvoir de la volonté humaine, quelle qu'elle soit, exprimée par un prince, un sénat ou un peuple, soutiennent par là même qu'il n'existe aucune règle supérieure à la société comme aux individus, et maîtresse des gouvernans comme des gouvernés; ils omettent ou nient l'existence de la loi souveraine, seul frein du pouvoir, seule base du devoir, de cette loi contre *laquelle tout ce qui se fait est nul de soi;* ils ne reconnaissent d'autre droit que le fait, d'autre autorité que la force. Cependant, pour être niée ou négligée, la loi suprême n'en existe pas moins; et comme elle vient de Dieu, comme elle est Dieu même, il suit que les partisans de l'absolue souveraineté royale ou populaire sont des athées en politique : la loi morale proteste éternellement contre eux. Elle seule est souveraine : c'est à elle que les rois en appellent pour se faire obéir, les peuples pour se faire respecter; elle seule légitime chez les uns et chez les autres le recours à la force : tel est l'ordre de la société, l'ordre de ce monde selon Dieu, tel il subsiste, abstraction faite du christianisme, tel il subsistait antérieurement à la venue du Christ.

« Nous espérons que nos paroles traduisent exactement la doctrine de M. de Lamennais; nous ne pourrions l'altérer sans manquer à notre propre foi. Quelques-uns ont prétendu retrouver dans cette

doctrine la souveraineté du peuple : il y a vraiment en ce monde des esprits spécialement destinés à ne point comprendre. Mais passons.

« De cette doctrine haute et pure, que déduit M. de Lamennais? Est-ce le gouvernement libre qui en sortirait naturellement? Non, sans doute; et ici la division commence entre lui et nous. Depuis l'Evangile, l'Eglise, héritière de tout ce qu'il y avait de vrai ou de divin dans les croyances humaines, dépositaire et interprète de la loi morale et suprême, a remplacé ce souverain invisible qui avait jusque là régné du sein d'un nuage, partout présent et invoqué, bien que sans cesse méconnu et désobéi. Or, l'Eglise subsiste par son chef, réside dans son chef; le pouvoir de l'Eglise ou le pouvoir spirituel, c'est le pape (voyez pour les preuves l'ouvrage même); et ainsi le pape est le représentant, l'organe de la loi des lois; il est le souverain des souverains; il est la règle en personne, la loi incarnée, Dieu sur la terre. Ces expressions n'outrent point la pensée de M. de Lamennais; on en trouverait chez lui l'équivalent, et dans son intention comme dans sa doctrine elles ne contiennent ni exagération ni blasphême.

« L'Eglise universelle, concentrée dans le chef de l'Eglise romaine, a donc été substituée à cette loi universelle, une, perpétuelle, qui dominait auparavant le genre humain, à cette loi déjà *catholique* dans le pur sens du mot, et c'est pour cela que l'Eglise a retenu ce nom. En conséquence, tout

homme, toute secte qui se sépare d'elle, sort de la loi morale; toute Église particulière qui réclame des droits hors de l'Église romaine se place précisément dans la même position que ceux qui, avant le christianisme, ambitionnaient ou soutenaient un pouvoir affranchi de la loi universelle, un pouvoir illimité.

« En un mot, toute Église qui se dit, en tout ou en partie, indépendante, nie la loi en tout ou en partie, puisque la loi est une, perpétuelle, universelle : c'est dire qu'elle nie Dieu en tout ou en partie, puisque Dieu est la loi même. D'où il suit que les gallicans sont tout au moins athées en politique.

« La déduction est exacte; mais les prémisses pourraient être bien fausses, nous les abandonnons aux gallicans. Laissons-leur le soin de prouver que le pape n'est pas l'Église universelle, ou que l'Église n'est pas Dieu ; et tenant quelques instans pour accordé tout ce qu'affirme un peu gratuitement le hardi théologien, sommons-le de s'expliquer nettement sur les conséquences politiques qu'il en prétend inférer. Les voici telles qu'elles nous apparaissent : il voudra bien nous dire s'il les rejète ou s'il les avoue. Etant donné que le pouvoir spirituel ou papal représente la loi universelle, comme avant lui cette loi réglait les rapports des Gouvernemens et des sujets, comme elle seule fondait et limitait l'autorité des premiers et l'obéissance des seconds, comme il est de la nature de cette loi que *tout ce*

qui se fait contre elle est nul de soi, il suit que le pouvoir spirituel ou le pape doit jouer le même rôle, occuper la même place, revêtir les mêmes attributions; que de lui seul émane la légitimité et l'illégitimité des pouvoirs politiques; il suit enfin que les rois relèvent du Saint-Siége. Oui, assurément, dira M. de Lamennais, et, je crois, toute l'Eglise avec lui, ils en relèvent *spirituellement.* Soit; mais la restriction que semble exprimer ce dernier mot n'est-elle pas vaine? D'après les définitions précédentes, le nom de *pouvoir spirituel* ne désigne plus uniquement le pouvoir compétent en matière de dogme ou de liturgie, c'est évidemment le pouvoir qui connaît et juge de tout ce qu'il y a de *spirituel* dans l'homme. La loi morale à laquelle ce pouvoir a succédé, ou plutôt dont il n'est qu'une image visible, statuait sur tout autre chose encore que les questions purement théologiques. Le bien et le mal, le juste et l'injuste, et, en politique, la légitimité ou l'illégitimité des actes et des pouvoirs, voilà aussi, ce me semble, le *spirituel* de la société; voilà donc la matière de la juridiction du pouvoir *spirituel:* or, maintenant je demande ce qui reste au temporel? Que M. de Lamennais réponde.

« Je ne lui tends point de piéges. S'il répond qu'il ne peut parler, la réponse est bonne, et je me tais avec lui; mais s'il accepte la discussion, force lui sera de marquer où s'arrête la juridiction du Saint-Siége, c'est-à-dire, du pouvoir spirituel sur le spirituel du Gouvernement et de la société, en

d'autres termes, sur les questions de légitimité en matière de commandement et d'obéissance. Force lui sera de nous dire si un pouvoir, juge souverain de l'action des autres pouvoirs, ne l'est pas de leur existence; et, dans le cas où il serait juge également de leur existence et de leur action, s'il n'est pas le pouvoir souverain, par conséquent, le pouvoir unique de la société humaine. Par quel art conciliera-t-il ces inductions, qui ne nous semblent pas forcées, avec les derniers ménagemens que, dans son livre, il garde envers les pouvoirs politiques? Dira-t-il encore que le pouvoir spirituel ne dispose pas des couronnes, mais seulement prononce sur les hautes questions de droit public; que, consulté par toute la chrétienté, il déclare simplement qui a tort ou raison, quel prétendant est fondé, quel pouvoir existe ou agit légitimement, décide enfin si la loi est ou n'est pas violée, cette loi *contre laquelle tout ce qui se fait est nul de soi?* Mais comme le droit est la règle du fait, comme force est due à la justice, la décision est apparemment obligatoire, et alors il est vrai que le pape ne dispose pas matériellement des couronnes, c'est-à-dire, qu'il n'a ni soldats ni canons pour les donner ou les reprendre, mais qu'enfin sa parole seule confère au Gouvernement le droit de régner, aux sujets le devoir d'obéir. M. de Lamennais opposera-t-il à ces conséquences les mots de l'Ecriture, *omnis potestas à Deo?* et placera-t-il sur la même ligne les pouvoirs politiques et le pouvoir

spirituel? Je ne puis le penser : la contradiction serait par trop manifeste. Alléguera-t-il que le pouvoir politique statue sur d'autres matières que le pouvoir spirituel? Cela est vrai quant aux apparences ; mais laquelle des volontés du pouvoir polique est dépourvue de moralité? laquelle peut n'être ni légitime, ni illégitime? laquelle, par conséquent, échappe au contrôle du pouvoir spirituel? Dire que le pouvoir politique est souverain dans sa sphère, comme le pouvoir spirituel dans la sienne, c'est dire que le pouvoir politique est un souverain purement matériel ; c'est dire qu'il est souverain dans tout ce qui est hors de la raison et de la conscience : il n'est plus alors qu'une force brute; autant l'appeler le génie du mal. »

M. DE BONALD,

Né vers 1762.

En plaçant dans la même école MM. de Maistre, de Lamennais et de Bonald, nous n'avons pas voulu dire qu'il y eût entre eux identité expresse de principes : ce ne serait pas la vérité. Animés du même esprit, ils se proposent comme objet commun de leurs travaux la défense et la restauration des doctrines de l'Eglise, mais, du reste, chacun a son point de vue et son systême. Ainsi, on ne doit pas s'attendre à retrouver dans M. de Bonald les mêmes opinions que dans les deux autres : ils ont tous trois des idées qui leur sont propres, tous trois ils sont maîtres à leur manière dans l'école dont ils sont les chefs.

Quelque étude que l'on ait faite de M. de Bonald, il est douteux que l'on n'éprouve pas toujours quelque embarras à le comprendre. La faute en est, ce me semble, d'abord à son style : il écrit, on ne peut pas dire trop bien, mais avec une habileté trop visible ; il y a trop d'art dans son expression : cela trompe et donne le change. On voudrait en vain, en le lisant, se borner à saisir sa pensée : on ne peut s'empêcher de regarder la phrase, cette phrase si savante et d'un mécanisme si curieux ; on

se prend aux mots ; on suit à la trace cette plume ingénieuse et brillante, dont on aime à ne perdre aucuns traits, et on néglige les idées ; on oublie les raisonnemens ; on ne lit plus en philosophe, mais en rhéteur. L'auteur lui-même ne serait-il pas la dupe de son propre artifice? et, tout occupé à écrire, ne lui arriverait-il pas aussi de laisser les choses pour les mots, de dire par plaisir, avec la seule précaution d'éviter les termes contradictoires et absurdes, de faire, en un mot, comme un peintre qui prodiguerait à l'envi les effets de son art, sans songer s'ils conviennent à la pure expression de la vérité.

Une autre cause de l'obscurité qu'on lui reproche, c'est le ton qu'il prend avec ses lecteurs ; il les traite de trop haut, il ne se communique à eux qu'avec une sorte de réserve chagrine et superbe, qui les choque ou leur impose, mais ne les persuade pas. Pour s'ouvrir leur cœur, pour y faire pénétrer ses idées, il faudrait qu'il pût se mettre avec eux dans un commerce plus intime et plus simple ; mais il n'a pas dans l'esprit assez de facilité et de souplesse, de chaleur et d'abandon : aussi n'existe-t-il de sympathie pour ses opinions que dans bien peu d'intelligences. Il a ses adeptes, qui l'écoutent et le croient, mais il n'a pas de public.

Il faut aussi avoir égard à l'espèce d'originalité qui caractérise sa manière de penser. C'est un besoin pour lui d'envisager les choses sous un point de vue qui lui soit propre ; mais souvent il lui arrive

de s'arrêter sur des nuances, d'insister sur des riens, de raffiner et subtiliser jusqu'à la minutie. Rien de plus difficile alors que de le suivre dans son éblouissante et laborieuse analyse. Il n'en est pas ainsi d'un esprit vraiment original : celui-là est neuf, mais en même temps simple et large dans ses vues; il n'affecte rien. La réalité lui apparaît sous une face nouvelle, et voilà tout : c'est pour lui bonheur, et non travail et artifice. Aussi est-il aisément entendu des autres esprits ; il les charme et les éclaire ; il leur est nécessaire par la faculté qu'il a de piquer et de satisfaire à la fois leur curiosité. C'est un don qui manque à M. de Bonald.

Malgré tout, cependant, quand il a fortement conçu quelque grande vérité, et qu'il met de côté toute affectation et toute recherche, son ame s'émeut d'un sentiment profond, il s'exprime avec élévation ; il devient éloquent, de cette éloquence noble et sévère que donne une raison supérieure occupée de sérieuses considérations. Son discours prend alors quelque ressemblance avec la haute parole de Bossuet ; il y manque seulement cette imagination si prompte, si peu cherchée, si riche, si hardie, si familière, et néanmoins si relevée ; imagination tout inspirée par le besoin de persuader, et vraiment oratoire, que nul n'a possédée au même degré que Bossuet. Mais c'est déjà beaucoup que de rappeler quelques traits d'un aussi beau modèle ; et, certes, nous n'en voulons pas davantage pour placer M. de Bonald au nombre des grands écrivains du siècle.

Il est fâcheux seulement que sa philosophie ait quelquefois si mal secondé son talent.

Le premier reproche qu'on peut lui faire sous ce rapport, c'est d'avoir méconnu et dédaigné la conscience comme instrument de l'étude philosophique. Il a même cherché à la couvrir d'un ridicule qui n'est pas toujours de bon goût ; il n'en parle jamais qu'en termes semblables à ceux-ci : *labeur ingrat, travail de la pensée sur elle-même, qui ne saurait produire ; Tissot aurait dû traiter dans un second volume de cette dangereuse habitude de l'esprit.* Et cependant peut-on dire que l'étude de l'ame par la conscience soit une vue sans objet, un éblouissement, un rêve ? N'est-ce donc rien que de sentir, que de se connaître, que de puiser en soi-même l'idée de force et d'intelligence ? N'est-ce rien que de pénétrer dans cet intérieur si curieux du cœur humain, et d'y voir toutes les impressions qui s'y produisent, tous les mouvemens qui naissent de ces impressions ? Où trouver un principe plus fécond en vérités de toute espèce ? Loin d'être une faculté stérile, la conscience est certainement celle à laquelle nous devons le plus d'idées. C'est ce qu'a bien compris Descartes quand il a posé le *cogito* comme base de toute science.

M. de Bonald procède tout autrement : c'est le fait d'un langage primitif donné à l'homme au moment de la création qu'il a pris pour point de départ de ses recherches.

Or, comment établit-il ce fait ? Par deux raisons,

l'une métaphysique, et l'autre historique. Celle-ci se tire de l'autorité de la Bible et des recherches archéologique des philologues ; elle n'a de force, par conséquent, qu'auprès de ceux qui admettent à la lettre le récit de Moïse, ou ajoutent foi aux inductions des savans relativement à une langue primitive, dont toutes celles qui ont été ou qui sont actuellement parlées dans le monde ne seraient que des dialectes. Nous ne discuterons pas cette preuve, pour ne pas nous engager dans des questions que nous ne serions pas capables de résoudre ; nous remarquerons seulement que, dans ce point de vue, le fait d'un langage primitif n'est pas évident par lui-même, puisqu'il repose sur des autorités qu'il faut elles-mêmes examiner et juger : or, c'est là un grand inconvénient pour la science, dont, autant que possible, il faut que le point de départ puisse être, comme on dit, touché du doigt et de l'œil.

Quant à la raison métaphysique, la voici, telle à peu près que la présente l'auteur : pour démontrer l'impossibilité de l'invention du langage, et par conséquent la nécessité d'un langage donné primitivement à l'homme, il suffirait sans doute de remarquer qu'on ne saurait trouver un système de mots sans penser, et qu'on ne pense pas sans avoir un système de mots : l'on pourrait en conséquence s'en tenir à l'expression de Rousseau, qui reconnaît *la nécessité de la parole pour établir l'usage de la parole.* Cependant il n'est pas inutile d'ajouter

quelques considérations à l'appui de cet argument. Ainsi, par exemple, est-il raisonnable de supposer que Dieu, dans sa sagesse, a créé l'homme avec le plus général, le plus constant et le plus vif de tous les besoins, celui de la société, sans le pourvoir en même temps du langage, instrument et condition nécessaires de toute relation sociale? Quel génie n'eût-il pas fallu pour s'élever, de *pure idée*, à la conception du discours et des élémens qui le composent! Et quand un tel génie se fût rencontré, comment aurait-il enseigné sa science? comment enseigner une langue à des êtres qui n'en auraient encore aucune, n'en comprendraient aucune, et par conséquent n'entendraient pas celle dans laquelle on leur parlerait? Plus on y pense, plus on comprend que l'homme à dû être créé avec la parole, comme il a été créé avec la vue, l'ouïe, le toucher et tous ses autres moyens de conservation. Tel est, en résumé, le sentiment de M. de Bonald sur l'origine de la parole. Que faut-il en penser?

L'homme ne peut pas avoir des idées, de véritables idées, sans mots, rien de plus constant; mais pourquoi cela? M. de Bonald en a donné plusieurs explications, dont aucune, à notre avis, n'est réellement satisfaisante. Comparer la parole à la lumière, qui, en se répandant sur des objets obscurs, les éclaire et les montre avec leurs formes, leurs couleurs et leurs rapports; ou à une substance qui aurait la propriété de rendre visibles sur le papier des caractères qu'on y aurait d'abord tracés

avec une eau sans couleur ; ou enfin à la liqueur fécondante, qui, pénétrant un germe, l'empreigne de vie, l'anime, le développe et le forme : c'est donner des comparaisons pour des raisons ; ce n'est pas donner du fait une interprétation philosophique.

En voici une autre qui l'est peut-être davantage.

Quelles que soient l'origine et la nature de l'esprit on peut dire, indépendamment de tout système et sans s'exposer à être contredit par aucun, que cet esprit qui vit, sent et se meut en nous, est quelque chose d'animé et d'actif, que c'est une force, une force intelligente, des perceptions, des pensées, voilà les mouvemens qui sont propres à cette force. Tant que ces mouvemens sont purs, simplement spirituels, dégagés de tout lien ou de toute forme matériels, ils sont si déliés, si rapides, si peu marqués, qu'à peine laissent-ils trace dans la conscience : ils y passent comme l'éclair. Ce sont là ces demi-pensées, ces vagues sensations, ces notions irréfléchies, qu'on retrouve en soi dans tous les instans où l'on ne donne nulle attention à ce qu'on voit, où l'on se borne à sentir : et de fait, on n'en aurait pas d'autres, si les choses en restaient toujours là ; mais comme il est inévitable que l'esprit vienne à réfléchir, à recueillir ses impressions, et qu'alors la perception est en lui plus ferme et plus prononcée, ses pensées, ses mouvemens intellectuels, devenant plus forts, se produisent avec plus d'énergie, et sortent de la pure conscience pour pénétrer dans l'organisation ; en y pénétrant, ils y déterminent

certains mouvemens internes que suivent aussitôt les gestes, l'attitude, la physionomie, et la parole : l'organe vocal en particulier est très-propre, par son extrême souplesse, à bien recevoir et à bien rendre ces impressions de l'ame. Il arrive donc que les pensées se mettent en rapport avec les mouvemens organiques, et principalement avec les sons ; qu'elles s'y allient et s'y unissent intimement : c'est au point qu'on a peine quelquefois à les en distinguer, et qu'on croit les voir, les saisir, les sentir réellement dans ces phénomènes, qui n'en sont cependant que les signes : or, une telle alliance n'a pas lieu sans que les actes de l'esprit ne participent plus ou moins à la nature de ceux du corps ; ils prennent quelque chose de leur caractère et de leur allure, ils deviennent plus positifs et plus marqués, ils se matérialisent en quelque sorte. Ce sont alors des pensées qui, arrêtées et fixées par l'expression, s'achèvent, se définissent, et se changent en idées claires et distinctes : c'est ainsi qu'on pense au moyen des signes, et surtout au moyen des mots.

Mais de cette manière d'envisager l'expression il ne suit pas, comme l'entend M. de Bonald, qu'une langue, une langue toute faite, ait été nécessaire à l'homme au moment de la création : il s'en suit seulement qu'il a eu besoin de trouver dans son organisation un instrument de pensée qu'il ait pu mettre en jeu : or, cet instrument se trouve dans la faculté de parler ; c'est en développant et en exerçant cette faculté qu'il est parvenu insensiblement à toutes les

connaissances pour lesquelles la parole lui était nécessaire.

Quant à la difficulté que M. de Bonald voit à expliquer la langue des premiers hommes autrement que comme un don primitif du Créateur, voici comment on pourrait la résoudre : les premiers hommes ne sont pas nés parlant, pas plus qu'ils ne sont nés se souvenant; mais ils avaient la faculté de parler comme ils avaient celle de se souvenir; la pensée leur est venue, parce qu'il était dans leur nature de l'avoir; et, quand ils l'ont eue, ils l'ont exprimée. Chacun a bientôt remarqué en soi le rapport intime et constant de la pensée aux mots, de certaines pensées à certains mots, et, voyant son semblable se servir de mots analogues ou identiques, a naturellement conclu dans cet autre lui-même des idées analogues ou identiques aux siennes. C'est ce qui nous arrive encore, à chaque instant, de faire lorsque nous jugeons des sentimens d'autrui d'après le rapport que nous trouvons entre les signes de ces sentimens et les signes de nos sentimens propres. Rien au reste de plus prompt et de plus sûr que ce mode de communication, pour peu surtout que les circonstances et le besoin excitent à l'employer.

Mais l'invention du discours, comment a-t-elle pu se faire ? comment a-t-on pu trouver les noms, les adjectifs avec leurs genres et leurs nombres ? les verbes avec des personnes, des temps et des modes ? — Certainement, s'il eût fallu produire tout d'un

coup une langue complète, comme le grec, le latin ou le français, la chose eût été impossible. Mais, pour avoir seulement le fond de la langue et les premiers élémens du discours, il a suffi d'avoir porté et exprimé certains jugemens, d'avoir remarqué dans les objets certaines qualités, et d'avoir désigné par des mots ces objets et leurs qualités ; car le discours ne se compose que de termes qui expriment l'existence et les modes d'existence des choses : avec le temps et la diversité des circonstances dans lesquelles les individus ont été placés, ce premier idiome s'est enrichi et perfectionné ; il a fini par devenir une vraie langue, quoique à l'origine il fût pauvre et imparfait.

De tout ceci que conclure? Que l'opinion de M. de Bonald sur le langage n'est pas assez claire et assez bien établie pour qu'on puisse l'admettre.

Mais, quand on l'admettrait, quelles en seraient les conséquences, quelles vérités M. de Bonald en a-t-il déduites? Il en a d'abord tiré une démonstration de l'existence d'une cause première infiniment supérieure à l'homme en sagesse et en puissance, et cette démonstration est bonne, *positis ponendis*, comme on dit dans l'école, mais elle n'est pas la démonstration par excellence ; elle n'est pas la seule, il en est mille autres qui la valent. Et même cet argument est beaucoup trop particulier : il ne porte que sur un point, au lieu de s'étendre à l'ensemble de la création ; et il est beaucoup de questions théologiques auxquelles il ne s'applique-

rait pas, et qu'il laisserait par conséquent sans solution.

Pour ce qui regarde l'homme, le principe de M. de Bonald n'est pas plus large ni plus profond : à peine lui fournit-il une théorie (encore est-elle plus métaphorique que scientifique) sur les rapports des signes et des idées. Quant à l'intelligence elle-même, et surtout quant à la sensibilité et à la liberté, on trouve tout au plus chez lui quelques observations particulières sur ces facultés ; mais les explications philosophiques, une vraie psychologie, y manquent tout-à-fait. Et ce n'est pas la faute de l'auteur, à qui certes on ne saurait reprocher le défaut de sagacité et de raisonnement : c'est celle du principe, qui, faux, vague ou mal choisi, ne s'applique pas, et ne saurait conduire à aucune conclusion précise et importante en ces matières. D'ailleurs, autant par préoccupation pour ce principe que par préjugé contre la conscience, M. de Bonald ne serait pas disposé, s'il philosophait, à étudier l'homme en lui-même et dans l'intimité de sa nature ; il ne conçoit pas le sens psychologique, ou il ne s'y fie pas, c'est dans les mots qu'il veut tout voir et tout apprendre : ce serait donc dans les mots qu'il chercherait toutes ses idées de l'ame et des facultés ; ce serait d'une analyse verbale qu'il tirerait toute la psychologie : il ferait à peu près comme M. de Lamennais ; et, de même que l'auteur de l'*Indifférence,* ne reconnaît la vérité que dans le témoignage, l'auteur de la *Législation primitive* ne

la reconnaîtrait que dans l'expression : témoignage pour l'un, expression pour l'autre, voilà les deux seules sources de vérité; comme si ceux qui témoignent et ceux qui parlent n'avaient pas dû primitivement trouver et saisir la vérité par la conscience, et autre part que dans des formes et des signes d'idées. Aussi, sous ce rapport, y a-t-il à faire ici à M. de Bonald une partie des critiques que nous avons faites à M. de Lamennais: nous ne les répéterons pas; nous nous bornerons à dire que, si l'on peut étudier l'homme dans les mots, dans les langues, c'est seulement après avoir trouvé dans les consciences le sens des langues et des mots.

Il faut encore faire une remarque sur la manière dont M. de Bonald traite quelques-unes des questions qu'il discute dans son principal ouvrage philosophique (1). Soit qu'il établisse, soit qu'il réfute une opinion, il met en usage les raisonnemens qui ne reposent nullement sur le fait qu'il a cependant proclamé le principe unique de la science; il semble l'oublier, pour chercher ailleurs, n'importe où, les armes dont il a besoin pour l'attaque ou la défense: c'est ce qui est principalement sensible dans les chapitres intitulés : 1° *L'homme est une intelligence servie par des organes*; 2° *L'homme n'est pas une masse organisée*; 3° *De l'homme, ou de la cause seconde*, etc. Or, nous ne lui faisons pas un repro-

(1) *Recherches sur les premiers objets de nos connaissances morales.*

che de mettre à contribution, pour le triomphe de ses idées, le plus grand nombre et la plus grande variété de raisons qui lui est possible ; mais nous disons qu'il est inconséquent, en ce qu'il ne se borne pas exclusivement à celle qu'il a annoncée comme la raison suffisante et unique.

Nous ajoutons que, grace à cette inconséquence, il a souvent des vues qui, pour ne pas rentrer dans sa théorie, n'en sont pas moins très-remarquables ; et même c'est peut-être alors que sa pensée se déploie avec le plus de force et de portée : aussi, sommes-nous tout prêts à reconnaître que nous devons, non pas à la philosophie, mais au talent de M. de Bonald, des morceaux d'une haute vérité et d'une grande élévation. Nous citerons entre autres sa réfutation du matérialisme et ses éloquentes considérations sur les conséquences morales de ce systême.

En recueillant tous nos souvenirs, il nous semble bien n'avoir omis, dans la critique que nous venons de présenter, aucun des points fondamentaux de la doctrine philosophique de M. de Bonald ; d'après cela, elle pourrait bien être jugée assez peu importante ; mais il faut y prendre garde : si les conséquences ostensibles et expresses en paraissent vagues et de peu de portée, il en est d'autres qui en sortent aussi, et qui sont assez graves. En effet, si une langue primitive a été donnée à l'homme par le Créateur, cette langue a dû être parfaite ; pour être parfaite, elle a dû être pleine d'idées vraies ;

elle a dû être la vérité même, la vérité parlée et révélée. Or, pour les chrétiens, les Écritures sont la traduction fidèle et sacrée de cette langue toute divine : ils n'ont donc à voir dans les Écritures que la parole, le verbe et la vérité même de Dieu ; à leurs yeux, tout ce qui n'y revient pas et n'y est pas conforme doit être réputé erreur et mensonge : sciences physiques, sciences morales, sciences métaphysiques, toutes doivent se légitimer par la Bible ; sans cela, elles ne peuvent être admises et tolérées dans une société chrétienne. Si la loi de tous les chrétiens est de croire aux Écritures, celle des catholiques est d'y croire sans discussion : quand l'Église a prononcé, ils sont obligés de se soumettre; l'Eglise est par conséquent constituée tribunal spirituel de toutes les idées, de toutes les sciences ; et les prêtres qui la composent, juges de tous les savans; et la religion qu'elle enseigne, la règle de toute philosophie : voilà, par conséquent, la philosophie, non pas à côté et en dehors de la religion, mais dans la religion : il n'y a plus moyen légal d'avoir ses opinions à soi et ses systêmes ; il faut avoir ceux des docteurs ecclésiastiques ; il n'y a plus un *Institut* indépendant et libre dans ses recherches; et il y a une *Sorbonne* qui domine l'*Institut*, le surveille, l'arrête et le condamne quand il lui plaît : or, un tel état de choses peut bien être propre à maintenir parmi les esprits un certain ordre, et une sorte d'harmonie, ou plutôt d'unité forcée ; mais il est un obstacle fâcheux à cette autre

harmonie, qui vient du concours libre, paisible et bienveillant des intelligences dans les voies de la vérité; pour assurer la paix, il empêche le mouvement, et ne prévient le désordre qu'aux dépens de l'activité; et quand il ne règne que dans les temps d'ignorance et de barbarie, il ne fait pas grand mal, puisque alors on ne s'inquiète pas de science, et qu'on vit à peu près sans penser; il peut même avoir accidentellement ses avantages, comme, par exemple, d'imposer d'autorité des dogmes qui, à défaut de croyances raisonnées, dont ne sont pas capables des hommes sans lumières, servent au moins de freins à leurs passions et de règle à leur conduite: il y a des siècles qui ne peuvent avoir que de la foi; et ces siècles supportent bien un pouvoir spirituel maître et modérateur des intelligences; peut-être leur est-il nécessaire; mais les choses ne vont plus de même, à mesure que la philosophie vient à paraître, et que les penseurs, de plus en plus nombreux et puissans, s'appliquent à la science, et la cherchent dans toutes les directions. A ces époques inévitables, prétendre encore au gouvernement intellectuel, et continuer à vouloir la soumission des consciences, faire acte de puissance pour soutenir ce vain droit, c'est provoquer une lutte qui n'arrête pas, qui suspend tout au plus le mouvement commencé, c'est pousser à la révolte ceux que gêne et accable l'ancien joug: ce serait surtout un malheur que, chez un peuple pour lequel ces momens de crise, de combat, sont heu-

reusement terminés, l'autorité en matière philosophique fût relevée, et reçût appui d'hommes dont le talent et le crédit pourraient de nouveau la faire valoir : car ce serait tout remettre en question, quand tout semblait décidé ; ce serait ramener une lutte et des crises d'autant plus funestes qu'elles finiraient cette fois encore comme la première, avec cette différence cependant qu'elles feraient peut-être plus de mal ; il s'y mêlerait plus de ressentiment et de colère. Elles étaient fatales lorsque d'abord elles arrivèrent ; la force des choses était là qui les déterminait et les justifiait ; mais maintenant elles ne seraient plus l'effet nécessaire des circonstances ; elles seraient toutes de main d'homme, si l'on peut ainsi parler ; ce serait l'œuvre de ceux qui les auraient bien voulues, et n'auraient rien épargné pour les produire. Supplions donc les écrivains qui se trouvent en tête du parti philosophique dont les prétentions courraient risque d'avoir de si tristes résultats de prendre garde à leur système et à leurs partisans, à leurs idées et à ce qu'on fait de leurs idées. Qu'ils y réfléchissent sérieusement, en présence des temps et des hommes d'aujourd'hui ; et qu'ils voient, en conscience, si leurs doctrines n'exposent pas la société à des périls aussi funestes qu'inutiles.

Il n'entre pas dans notre plan d'examiner la partie politique des œuvres de M. de Bonald ; cependant, comme elle tient par plus d'un point à la métaphysique, nous profiterons de ce rapport pour

citer le jugement qu'en a porté, dans les *Archives*, un homme dont nous nous plaisons à rappeler et à honorer le souvenir et le talent. C'est le fragment d'un article dans lequel M. Loyson (1) fait une critique générale du système de M. de Bonald, à propos d'un recueil de *Pensées sur divers sujets*, et de *Discours politiques*.

« Les deux axiomes suivans renferment toute la doctrine politique de M. de Bonald; il est vrai qu'elle y est cachée en une grande profondeur, et qu'on ne l'y aperçoit pas du premier coup d'œil.

« Cause, moyen, effet; trois idées générales qui « embrassent l'ordre universel des êtres et de leurs « rapports. »

« La cause est au moyen ce que le moyen est « à l'effet. »

« Ici je pourrais faire deux réflexions : l'une sur l'inconvénient de donner pour fondement à des systêmes ces propositions générales, prétendus principes qui ne paraissent féconds que parce qu'ils sont vagues, et ne s'appliquent à tout que parce qu'ils ne s'appliquent en effet à rien; l'autre sur la vérité de la proposition même dont l'auteur fait son premier axiome; car, qu'est-ce que le moyen interposé entre la cause et l'effet? Est-ce un premier effet qui en produit un second? Mais alors c'est un véritable effet par rapport à sa cause, et une véri-

(1) M. Loyson était maître de conférences à l'ancienne Ecole normale.



table cause par rapport à son effet. Est-ce seulement l'action de la première cause sur l'effet qu'elle produit, et, pour ainsi dire, le point de contact de l'une et de l'autre? Mais cette action de la cause n'est que la cause considérée comme agissant : car, si on la considère en elle-même d'une manière absolue, elle n'est plus cause; elle ne l'est que par son action, que dans son rapport avec l'effet qu'elle produit, et, par conséquent, elle emporte l'idée de moyen, dont M. de Bonald fait un terme séparé. Mais laissons cette discussion, et, comme on disait dans l'école, accordant à notre adversaire ses demandes, voyons quel parti il en tirera ; comment de ces sources il fera dérouler la légitimité d'un pouvoir et d'une soumission également sans limites ; et comment, entre ces deux extrémités de la domination et de l'esclavage, il placera, comme moyen, ce corps intermédiaire qui doit se prosterner devant l'une, et fouler l'autre aux pieds.

« La *cause*, le *moyen*, l'*effet*, sont des paroles magiques avec lesquelles l'auteur métamorphose tout pour réduire tout à l'identité dont il a besoin ; c'est un vrai talisman sous lequel chaque être vient prendre successivement la forme nécessaire à son système. On voit passer au premier rang Dieu, le médiateur, et l'homme ; puis, dans la famille, le mari, la femme et les enfans ; puis enfin, dans l'État, le pouvoir, le ministre et le sujet.

« Tous ces différens termes se correspondent un à un, suivant le rang qu'ils occupent dans la grande,

dans l'universelle catégorie; et, grace à leur propriété commune de cause, de moyen et d'effet, ils donnent lieu aux plus belles et plus fécondes proportions algébriques : ainsi, ce que Dieu est dans l'ordre général des êtres, le mari l'est dans la famille, et le pouvoir dans l'État; les enfans et la femme, dans la société domestique, correspondent au sujet et au ministre dans la société politique, comme le sujet et le ministre correspondent eux-mêmes à l'homme et au médiateur : cela établi, vous pouvez, suivant ce qui se pratique en algèbre, changer les termes d'une proportion à l'autre, sans changer les rapports, et dire, par exemple, que le père est le roi de la famille; Dieu, le père du monde; le roi, le dieu de l'État : ainsi les sujets sont les enfans du pouvoir; et les enfans, les sujets du père; ainsi la femme est le ministre du mari, et le ministre..... La langue se refuse en cet endroit à ce que demanderait l'exactitude de l'équation. Que serait-ce donc si j'allais faire remonter le rapport jusqu'au médiateur? Parmi les nombreux avantages de sa méthode, l'auteur n'en a-t-il jamais senti les inconvéniens? Mais poursuivons notre tâche, et descendons à des applications plus particulières. Dieu est absolu dans l'univers; rien ne borne sa puissance, ni ne peut lui demander compte de ses actions. Le père et le pouvoir seront absolus dans la famille et dans l'État, et toutes leurs volontés indépendantes, et, comme dirait la langue anglaise, *incontrôlables*. Il y a entre Dieu et l'homme un mé-

diateur qui participe de la nature divine et de la nature humaine ; il y aura entre le pouvoir et le sujet un pareil *médiateur*, sujet par rapport au pouvoir, et pouvoir par rapport au sujet; et ce médiateur sera le corps de la noblesse : de même il y aura aussi dans la famille un être intermédiaire entre le père et les enfans, dans une soumission d'enfant à l'égard du père, et avec une autorité de père à l'égard des enfans ; et cet autre *médiateur* sera la femme ; et tout cela sera ainsi parce que la cause, le moyen, l'effet, embrassent l'ordre universel des êtres et de leurs rapports, et que la cause est au moyen comme le moyen à l'effet, et que Dieu, le pouvoir et le père sont des causes ; le médiateur, le ministre et la femme, des moyens ; l'homme (en général), le sujet, et les enfans, des effets. Et s'il se rencontre quelqu'un d'assez hardi pour révoquer en doute ces incontestables vérités, il commettra une impiété manifeste, et sera déclaré anathême, parce qu'il est évident que ces propositions sont faites avec des mots, et que les mots, n'étant pas de l'homme, mais de Dieu, qui nous les a donnés, et avec eux nos pensées comme une liqueur dans le vase qui la renferme, méritent toute la confiance, et ont toute l'autorité d'une révélation positive et perpétuellement subsistante dans les langues humaines. En vérité, je commence à m'effrayer moi-même de ces sublimes équivoques, et je regrette presque celles que j'ai traitées si sévèrement dans les premières pages de cet extrait. Celles-là du

moins n'étaient pas aussi déplacées, et se donnaient à peu près pour ce qu'elles étaient. Comment un écrivain qui s'est montré partisan si déclaré de l'immutabilité des conditions a-t-il pu se résoudre à tirer l'obscur calembourg de sa bassesse et de sa roture naturelle, pour lui donner place dans des sujets du rang le plus élevé et de la plus haute noblesse ?

« Sortons enfin de ces nuages éblouissans, et reposons-nous dans un langage plus simple et plus clair. Toutes nos idées et tous les objets de la nature se ressemblent plus ou moins par quelques côtés, et chacun de ses côtés est désigné par un nom particulier. Mais ce nom ne s'étend pas au-delà du rapport qu'il exprime, et il n'est pas en son pouvoir de rendre identiques des choses qui n'ont qu'un seul trait de ressemblance. De ce qu'un même terme peut s'appliquer à deux ou plusieurs idées, vous ne pouvez rien conclure que dans l'ordre d'idées auxquelles ce terme est relatif : hors de cette limite, toute induction est abus de mots et fausseté de pensée. Que Dieu et le pouvoir, considérés comme produisant quelque effet, soient désignés l'un et l'autre par le même nom de cause, il n'y a rien à dire ; mais l'analogie s'arrête là, ou du moins aux conséquences directes qu'on peut tirer de leur qualité de causes. Que la rédemption de l'homme coupable se soit faite par le moyen du fils de Dieu, que le chef d'un État fasse exécuter les lois par le moyen de ses agens ou ministres, que ce soit au moyen de la

femme que le mari produise les enfans (car il faut bien obéir à ce singulier langage, au risque de dire quelque sottise), je consens qu'on trouve dans ces trois choses une très-faible et très-vague similitude; mais partir de cette similitude pour les confondre entièrement, et leur supposer mille autres rapports dans l'univers, l'État et la famille, c'est ce qui ne peut se faire que par la plus étrange et la plus inconcevable dépravation de la langue : c'est cependant ce que fait l'auteur, et voilà les fondemens d'un édifice où il a dépensé tant de talent.

« Eh! ne soyons pas si sévères envers les auteurs de systêmes, me dira-t-on, il y en a tant de faux ; un de plus, un de moins, qu'importe? Oui, lorsque les conséquences de ces systêmes sont indifférentes, à la bonne heure; mais celui dont il s'agit ici place la nature humaine dans une situation abjecte. La société politique, dans les idées de M. de Bonald, me représente un troupeau où je vois un berger, des chiens et des moutons; *cause*, *moyen* et *effet* : le berger mange les moutons et bat les chiens (car qui peut l'en empêcher?), et les chiens se consolent en mordant les moutons. Il peut arriver, je le sais bien, que cette vengeance ne soit pas toujours du goût du berger; mais alors les chiens, battus de nouveau, n'en auront que plus de fureur contre les moutons, et les pauvres moutons finiront par être plus souvent et plus cruellement mordus. En vain l'auteur de ce systême aura recours à ce premier pouvoir qu'il a placé sur la tête des puissances hu-

maines. Si le despote est athée, quel espoir restera-t-il au peuple? Faudra-t-il donc qu'il élève au ciel les mains pour implorer une de ces grandes justices, dont il est nécessairement lui-même l'injuste instrument? Dieu aurait donc dit aux hommes, en les mettant en société : Je vous établis dans une condition qui doit vous rendre à la fois meilleurs et plus heureux; je vous donne un maître absolu qui ne devra compte qu'à moi de sa conduite envers vous; mais s'il fait votre malheur......... je vous rendrai coupables pour le punir. »

Les principaux ouvrages de M. Bonald sont :

Législation primitive considérée dans les temps par les seules lumières de la raison, sec. édit., suivie de divers traités et de discours politiques. Paris, 1821, 3 vol. in-8°.

Mélanges littéraires, politiques et philosophiques. Paris, 1819, 2 vol. in-8°.

Pensées sur divers sujets et Discours politiques. Paris, 1818, 2 vol. in-8°.

Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales. Paris, 1818, 1826, 2 vol. in-8°.

M. LE BARON D'ECKSTEIN,

Né en Danemarck, vers 1785, fixé en France depuis 1815.

Ce n'est pas sans quelque embarras que nous allons parler de M. d'Eckstein. Nous ne sommes pas sûr de le bien comprendre. Il a certainement sa philosophie : car on ne fait pas ce qu'il fait, on ne publie pas de mois en mois, sur tous les sujets et dans tous les genres, des morceaux où se reproduisent sans cesse le même esprit et la même opinion, sans avoir un système, une unité d'idées, une philosophie, en un mot. Mais soit qu'elle pèche par l'exposition et l'expression, soit que peut-être en elle-même elle manque de précision, et qu'à force de hardiesse, elle se hasarde et tombe dans le vague, soit la nouveauté et l'étrangeté des points de vue dont elle étonne, il est certain que nous avons quelque peine à nous rendre compte des principes dont elle se compose. Ajoutons que sur beaucoup de questions, pour l'intelligence desquelles il serait nécessaire de posséder certaines connaissances historiques et philologiques, nous ne sommes pas juge compétent; il nous faudrait, pour les entendre, une érudition que nous sommes loin d'avoir. Malgré tout, cependant, nous essaierons de saisir et d'apprécier, de notre mieux, la pensée philosophique de M. d'Eckstein. Nous devons cette justice à la personne de cet

écrivain : car, quoiqu'il soit étranger, et, qu'à la rigueur, il appartienne moins à la France qu'à l'Allemagne, comme néanmoins c'est parmi nous et dans notre langue qu'il a exposé ses idées, comme en même temps, c'est au drapeau d'une de nos écoles, celle de MM. de Maistre, de Bonald et de Lamennais, qu'il s'est rallié, nous ne saurions moins faire pour reconnaître la franchise, le talent et le zèle avec lequel il a philosophé, que de lui donner une place dans l'*Essai* que nous publions.

Sous le rapport de la méthode, M. d'Eckstein diffère essentiellement de l'école qui, parmi nous, pose en principe que c'est par la conscience que doit se faire l'étude de l'homme. Quand il ne l'aurait pas expressément déclaré à propos des *Fragmens* de M. Cousin et de la *Préface* de M. Jouffroy, on le verrait assez à la manière dont lui-même il traite et résout la question de l'humanité. Comme M. de Bonald et M. de Lamennais, il ne croit pas à la conscience, ou il n'y croit que comme au moyen de connaître le *moi*, l'*individu ;* pour ce qui est de l'homme en général, il ne croit qu'à l'histoire et aux documens qu'elle peut fournir. Ce n'est pas *lui* qu'il regarde lorsqu'il se livre à ces recherches ; ce n'est pas *lui*, l'homme de ce jour, de ce pays, *lui* fraction de l'humanité : c'est l'homme en grand, l'homme idéal, type et modèle de toute la race. Or, où le trouver si ce n'est dans Adam et dans Christ, qui, tous deux, représentent notre nature, l'une comme créée bonne et puis déchue, l'autre comme

régénérée et relevée divinement? Christ et Adam, voilà donc l'homme, l'homme véritable et philosophique. Que faut-il faire, en conséquence, pour l'étudier et le connaître? consulter la tradition, et s'initier par l'histoire au sens réel de la tradition, de la tradition primitive et de la tradition chrétienne. Tout est affaire d'érudition et de critique historique; il s'agit d'examiner et d'entendre les monumens divers qui peuvent nous retracer ces deux *figures* de l'humanité, l'une placée au berceau du monde, et l'autre placée à sa renaissance. Ainsi l'Inde et tout ce qui y touche, voilà vers quel point doivent d'abord se tourner les regards du philosophe; puis, c'est la Grèce et Alexandrie, c'est Rome et la Judée; c'est tout ce qui annonce, prépare, détermine et accompagne la venue de l'homme-Dieu; et, comme d'Adam jusqu'à Christ, et de Christ jusqu'à nous, le type humain qu'ils portent en eux n'a pas passé de siècle en siècle, de pays en pays, sans se nuancer et s'altérer; comme il a eu ses variations, ses accidens, ses vicissitudes, c'est à suivre tous ces mouvemens, à les expliquer, à les systématiser, qu'il faut s'attacher, si l'on veut embrasser tout son sujet et donner à ses idées le caractère *catholique*.

Telle est la méthode de l'auteur; et sa raison pour l'adopter est cette idée où il est, que ce n'est pas la conscience, mais la foi et l'autorité qui peuvent réellement conduire à la connaissance de l'homme. Et pourquoi, selon lui, la conscience ne le peut-elle pas? parce que c'est le *moi* qui en est l'objet, et qu'en

cherchant à le connaître, elle n'arrive jamais qu'à une connaissance individuelle. Or, il y a, ce nous semble, ici une méprise évidente. En effet, si le sens intime livré à lui-même, sans règle ni culture, perçoit tout sous un point de vue personnel et singulier, si dans le *moi* il ne voit que le *moi*, en ce cas même, sans qu'il s'en doute, à travers le particulier, il entrevoit le général, et, dans un homme, il sent l'homme; de sorte que l'ignorant, l'enfant même, qui, en s'observant, ne songent qu'à eux, qui n'usent pas d'abstraction, qui n'ont pas l'art de généraliser, se trouvent cependant comme d'instinct avoir une notion de l'humanité : toute bornée qu'est leur expérience, elle leur suffit pour leur révéler, au moins d'une manière confuse, avec ce qu'il y a de singulier, ce qu'il y a de commun dans leur nature. Quant à celui qui réfléchit, pour le philosophe, qui, sûr de sa conscience, la dirige avec méthode, seul en face de lui-même, recueilli et plein de souvenirs, il n'a pas de peine à reconnaître dans le sujet qu'il porte en lui les caractères essentiels de tous ceux de son espèce; il y fixe sa pensée, et son idée, dès lors, n'est plus un tout concret où se rencontrent à la fois l'individuel et l'universel, le particulier et le général, ce n'est plus une vue confuse, un principe mal dégagé : c'est une notion abstraite et une nette généralité; c'est la science de l'espèce, et la théorie de l'homme. Le *moi* n'est plus pour lui un individu déterminé : c'est un type, un idéal, c'est l'idéal humain; et si sa propre expérience ne

lui semble pas sur certains points assez positive et assez claire pour le mener logiquement à une induction légitime, il y a d'autres consciences que la sienne, qui, comme la sienne, sont dans le secret de l'être qu'il veut comprendre ; à leur tour, il les interroge, et il en reçoit des renseignemens qui, combinés avec ceux qu'il a déjà, doivent finir par lui livrer la solution qu'il recherche. Que si, par les autres non plus que par lui, il ne peut venir à bout du problême, c'est qu'alors il faut désespérer, ou tout au moins attendre : désespérer, s'il y a mystère ; attendre, si l'heure de la lumière n'est pas encore venue. Mais certainement quand il arrive que toutes les consciences sont en défaut, il n'y a pas d'autre faculté qui puisse les suppléer avec avantage : elle manquant, tout manque aussi. Otez la science au sens intime, et il n'y a plus de science possible, et surtout de science de l'homme (1).

A ce que nous venons de dire, nous ajouterons qu'il n'est point de systêmes sur l'homme, même ceux qui contestent la légitimité de la conscience, qui ne s'appuient de façon ou d'autre sur les résultats obtenus par cette espèce d'observation. Seulement peut-être ces résultats sont-ils altérés et mal employés, et le vrai n'y est-il pas pur, ce qui fait le faux de ces systêmes. Mais, dans tous les cas, on n'a jamais rien dit, rien imaginé

(1) Voir ce que nous avons dit sur cette question en examinant la philosophie de M. de Lamennais.

de notre nature, qui ne revienne en principe à quelque aperçu du sens intime. La conscience est le fond de tout. Ce qui nous semble avoir trompé M. d'Eckstein, c'est qu'il a cru que le sens intime ne regarde dans le *moi* que l'*individu*, tandis qu'au contraire il peut très-bien y regarder l'homme, la généralité humaine.

Quant à la *foi*, qu'il propose comme méthode philosophique, M. d'Eckstein oublie peut-être que, si elle a ce caractère, c'est à la conscience qu'elle le doit. En effet, d'où vient qu'on croit et qu'on accueille un témoignage, si ce n'est parce que d'abord on sait en soi et par soi-même ce que c'est qu'un témoignage et ce qui en fait l'autorité? Sans cette expérience personnelle, comment juger que d'autres témoignent, et de quelle manière ils témoignent; comment avoir de la foi, et quelle espèce de foi avoir? il est impossible qu'on en ait aucune. Mais n'insistons pas sur ce point, qui, dans l'auteur du *Catholique*, n'a pas, comme chez celui de l'*Indifférence*, cette saillie systématique qui provoque tant l'attaque, et voyons comment en elle-même la *foi* procède à la philosophie. Et d'abord où cherche-t-elle l'homme? dans la tradition. Mais la tradition date de loin. Soit qu'on la suive d'Adam à Christ, soit qu'on la suive de Christ à nous, c'est toujours une pensée qui a été mise dans le monde à une époque dont la nôtre est séparée par des siècles. Qu'il y ait eu, si l'on veut, révélation ou manifestation de l'idéal humain dans Adam et puis dans Christ,

nous l'accordons, nous ne le discutons pas ; mais la vérité à ces deux âges, faite pour le temps où elle a paru et pour les intelligences qui l'attendaient, ne s'est pas produite et n'a pas été vue de la même manière qu'aujourd'hui. Elle a donné lieu à une autre science, ou plutôt elle n'a pas donné lieu à une science, mais d'abord à une intuition, à des mystères, puis à des mystères plus clairs, à des dogmes plus explicites ; elle a commencé par faire une religion toute naïve, toute poétique ; ensuite, elle en a fait une plus sérieuse et plus profonde, et chaque fois elle a bien fait. Mais de nos jours en est-il de même? et avec ses voiles et ses symboles peut-elle entrer dans des esprits qui demandent une démonstration rationnelle et évidente. Il la fallait avec des images, peut-être avec des illusions, à des âmes qui n'avaient de sens que pour la figure et le mystère ; mais à celles chez lesquelles une autre faculté, la réflexion, s'est développée et exercée, il la faut simple et lumineuse, l'évidence seule en fait la force ; et tout cela est dans l'ordre. La loi de l'humanité intelligente n'est pas d'avoir des choses toujours la même idée, mais d'en avoir une, puis une autre, puis une autre encore, et de passer ainsi successivement par toutes les vues que peut amener le mouvement intellectuel. Et, ce qu'il faut remarquer, c'est que, pourvu qu'à chaque degré elle sente bien ce qu'elle a à faire et le fasse avec vertu, elle a toujours son mérite, quoique ce mérite ne soit pas le même ; elle est grande dans sa maturité comme elle est belle dans sa jeunesse, comme elle est mer-

veilleuse dans son enfance : seulement peut-être, et toujours selon les conseils de la Providence, y a-t-il un peu plus du sien dans les pensées de l'âge mûr, et un peu plus de Dieu et de la nature dans celles des âges précédens. L'humanité a peu de siècles qui, tout compris, ne vaillent les autres ; ceux même où, en apparence, elle agit le moins et avec le moins d'effet ont leur prix et leur destination ; elle ne les perd pas, elle les sacrifie, elle les emploie à se reposer, à se préparer, à se renouveler : c'est le temps de cette éducation insensible et *latente* qui fait comme le fond de son perfectionnement ultérieur ; ce sont des jours utiles, quoiqu'ils passent sans éclat. Il ne faut pas toujours juger des années par la gloire : il en est d'obscures qui ont produit de grandes choses, mais elles les ont produites secrètement et au profit d'un avenir qui seul en a eu l'honneur. Les nôtres, graces à Dieu, ne peuvent avoir ce destin : assez de titres les illustrent et leur marquent une place dans les annales de l'histoire. Mais, fussent-elles moins heureuses, elles auraient encore leur part dans la masse du bien commun ; ce ne serait pas du moins leur dévoûment à la sienne qui pourrait leur enlever l'estime qui leur est due : car c'est là leur usage, leur emploi, le but pour lequel elles nous sont comptées.

Aussi, vouloir en philosophie, distraire le siècle présent du point de vue qui lui est propre, pour le placer dans le point de vue de siècles qui sont loin de lui, est, ce nous semble, une entreprise qui ne

peut avoir de succès. La génération de la *création* a eu son idée sur la nature de l'homme ; la génération de la *renaissance* à son tour a eu la sienne ; nous avons la nôtre aujourd'hui, ou du moins nous croyons l'avoir : essayer de nous l'ôter, pour nous donner à la place celle que la tradition nous a transmise, c'est tenter de nous faire revenir de la raison à la pure foi, et de la science au sentiment ; c'est tenter un contre-sens au détriment des intelligences ; il leur faut, telles qu'elles sont, de la théorie, et non pas de l'intuition ; il leur faut des principes, et non des dogmes traditionnels. Or, le système de M. d'Eckstein nous paraît précisément avoir la fausse tendance que nous signalons : il ne prend pas le monde où il est, pour le pousser en avant ; mais plutôt, s'il le pouvait, il le ferait reculer, le reporterait en arrière de deux mille ans, et de bien plus, afin de le rendre aux impressions qu'il reçut à des époques de religion et de poésie : il espérerait ainsi le retremper, le rajeunir, le fortifier, l'améliorer ; mais le monde n'a plus l'ame comme il l'avait dans sa jeunesse ; il ne l'a pas pire, mais il l'a différente ; et on le remettrait en présence de ces symboles et de ces dogmes qui jadis le charmèrent, qu'il ne les sentirait ni ne les croirait ; il n'en aurait plus la faculté : tel qu'il est, la vérité doit venir à lui sous une autre forme ; sans cela elle ne saurait le toucher : il faut donc que le philosophe, au lieu de prendre ses principes dans les idées traditionnelles, les cherche dans des raisons qui frappent

par leur évidence, s'il veut convaincre qu'il parle en sage et qu'il ne parle pas en inspiré, qu'il raisonne en savant et ne pense pas en poète.

La tradition ne peut donner la philosophie que nous demandons ; cependant elle n'est pas vaine, et elle a droit à nos respects, comme tout ce qui vient de l'humanité. Soit donc que nous la prenions dans sa plus haute antiquité, soit que nous la regardions à l'époque de la naissance du christianisme, sous ces deux formes elle nous offre comme le dépôt de la vérité telle qu'elle parut aux esprits de ces âges et de ces temps ; elle nous la montre avec sa poésie, ses figures et ses mystères ; elle nous la livre dans son acception historique et accidentelle : elle nous est ainsi un témoignage de la manière dont la Providence ménage aux hommes la lumière et leur administre ses enseignemens. Rien de plus intéressant, sous ce rapport, que l'étude critique des révélations : elle nous apprend à reconnaître dans le genre humain la marche et les mouvemens de la pensée ; elle nous instruit de l'ordre intellectuel, et, par l'ordre intellectuel, de l'ordre moral ; du secret des consciences, elle conduit à celui des volontés, des actions et des événemens. Ce sont des recherches qui vont à tout, parce qu'elles se prennent aux idées, qui finalement décident de tout ; mais pour que ces recherches aient leur résultat, il est nécessaire au préalable qu'on sache les lois de l'esprit, afin qu'on puisse les démêler et les saisir dans les diverses manifestations

que la tradition nous en transmet. Sans cette science, comment entendre et expliquer les phénomènes dont il s'agit : tout y paraîtra obscur, surnaturel et mystérieux. Libre à vous, si vous le voulez, de les regarder en poète, ou de les adorer en croyant ; mais si vous tenez à les comprendre, vous n'y parviendrez qu'en les jugeant d'après des principes psychologiques : ce n'est que par l'homme de votre expérience que vous concevrez l'homme de l'histoire ; ce n'est que quand vous aurez bien vu le premier que vous pourrez raisonner sur le second. Or, nous le répétons, l'expérience, la connaissance de l'homme, ne peut s'acquérir que par la conscience.

Toutes ces considérations nous portent à dire que M. d'Eckstein, en traitant la philosophie comme il l'a fait, a composé plutôt un systême de catholicisme, c'est-à-dire de révélation et de mysticisme, qu'une théorie scientifique.

Du reste, comme les principaux points de sa doctrine diffèrent peu de ceux qui ont été vus dans les philosophes de la même école, et comme, dans le recueil où nous les trouvons (*le Catholique*), ils se présentent plus par aperçus et applications que par exposé un et complet, nous ne renouvellerons pas une critique qui reviendrait, ou peut s'en faut, à celle qui a été présentée dans les chapitres précédens : car, quoique M. d'Eckstein ait, sans contredit, sa manière, son caractère, et on peut le dire, son originalité, cependant, jusqu'ici, il ne

s'est point assez développé pour qu'on puisse bien saisir ce qui lui est propre et personnel : il convient donc d'attendre, afin de le voir se prononcer et se caractériser plus fortement; mais ce que dès à présent l'on peut saisir sans peine, et ce qui ressort clairement de tout ce qu'il a écrit et publié, c'est la manière dont, du haut du système qu'il professe, il juge à chaque époque l'histoire des sociétés. Soit ancienne, soit moderne, elle ne lui paraît que l'expression de certains dogmes religieux qui, purs ou altérés, à leur source ou dans leur diffusion, ont produit ou modifié tous les grands mouvemens du monde. Que ces dogmes à ses yeux restent mystiques et obscurs, qu'il ne leur cherche pas un autre sens que celui qu'y met la foi, c'est sans doute un défaut; mais, du reste, comme ces dogmes ont été, comme ils ont eu leur effet, il y a beaucoup de philosophie et une haute entente historique à les suivre dans leur cours, à les reconnaître dans leurs déviations, à les retrouver partout, même sous leurs formes les plus monstrueuses. Ce travail exige nécessairement une très-vaste érudition; il demande plus que la connaissance des événemens et des dates : il suppose celle des langues et des arts, celle des mœurs et des religions; et nous ne savons pas si, sous ce rapport, M. d'Eckstein remplit bien toutes les conditions de son entreprise; elle exige de profondes études philologiques, æsthétiques, morales et théologiques, et ces études sont immenses; mais certainement il a dans

ils aspirent; il ne leur trouve pas les titres qui en légitiment l'exercice. Cette manière d'admettre la liberté n'est peut-être pas tout ce que demanderait une philosophie purement libérale; mais elle est beaucoup comme concession d'une philosophie catholique, et nous devons en savoir gré à l'auteur, qui, malgré son systême, a su faire ce sacrifice à son amour pour la science (1).

(1) M. d'Eckstein n'a jusqu'ici publié que le *Catholique*, ouvrage périodique, qui a commencé à paraître en 1826, et qui compte déjà onze volumes in-8°; mais il y annonce en plus d'un endroit un ouvrage étendu, dans lequel il cherchera à faire l'histoire générale de l'humanité, d'après ses langues, ses littératures, ses religions et ses mouvemens politiques. C'est dans ce livre qu'il développera, avec unité et dans son ensemble, tout le systême que le *Catholique* ne nous montre que par aperçu et applications particulières.

M. BALLANCHE,

Né en 1776.

Après avoir lu avec soin et examiné avec attention, dans le point de vue de notre *Essai*, les premiers ouvrages de M. Ballanche, et particulièrement son livre sur les *Institutions sociales*, publié en 1818; en y reconnaissant plutôt les caractères de l'histoire et de la politique que ceux de la philosophie, nous avions résolu de faire pour lui ce que nous avons fait pour tous les écrivains qui n'ont philosophé qu'indirectement, c'est-à-dire, de ne pas le comprendre dans la revue qui est l'objet de ce travail. Nous le savions bien d'une école, de l'*école théologique*, dans laquelle il est vrai de dire qu'il a sa nuance et sa place à part, et dont il est, en quelque sorte, le philanthrope et le libéral. Mais, ainsi que MM. Bergasse et de Haller, il nous semblait y appartenir comme publiciste, et non comme métaphysicien, et par conséquent ne pas rentrer dans le plan que nous nous sommes tracé. Sans avoir changé d'avis, il nous paraît cependant que n'en rien dire absolument, ne rien mentionner de ses idées, serait un oubli et une injustice; peut-être même déjà, soit pour être venu trop tôt, et dans des circonstances où l'opinion, plus aux affaires qu'aux théories, et à la politique pratique qu'aux

systêmes, n'était point assez libre et en même temps assez formée pour bien sentir un livre conçu comme celui de M. Ballanche, l'auteur n'a-t-il pas obtenu toute l'estime qu'il méritait. Sa modestie, d'ailleurs si peu empressée et si calme, son désintéressement du succès, l'abandon fait avec tant de simplicité de ses vues et de son sentiment au jugement du public, tout cela demande une réparation à laquelle nous serions heureux de pouvoir concourir pour notre part. Ajoutons que M. Ballanche a publié le premier volume d'une composition étendue et importante, dont le titre est *la Palingénésie sociale*. C'est un nouveau droit à l'attention et à l'examen.

Ce que nous dirons sur les idées de l'auteur sera sans doute bien incomplet, mais suffira peut-être pour donner aux esprits le désir de les étudier et de les apprécier.

Une pensée, entre une foule d'autres, domine dans les *Institutions sociales*: c'est celle du développement graduel et successif que prend l'esprit humain. Essayons de la suivre en la résumant.

Dans le principe, quand l'homme eut été créé, il y eut révélation; ce fut un acte de Dieu qui, pour achever sa créature et la pourvoir d'intelligence, prit organes et visage, et, à la lettre, parla, enseigna par la parole, et fit, par ce moyen, pénétrer dans les ames les vérités que sa sagesse destinait à l'humanité. *Fides ex auditu*, la foi vient de l'ouïe; toutes les croyances primitives furent une

transmission par ce sens du *verbe* et de l'esprit divin. L'homme pensa dès que Dieu eut parlé; mais en même temps qu'il eut la pensée, il eut le don de la répandre, et, précepteur à son tour, il put faire pour les siens ce qui avait été fait pour lui; il put les instruire comme il avait été instruit, et ses enfans eurent la même faculté et les enfans de ses enfans; en sorte que désormais le genre humain ne formât plus qu'une longue suite de générations qui, successivement enseignées et enseignantes, ont perpétué jusqu'à nous, en la développant plus ou moins, souvent aussi en l'altérant, cette antique révélation dont notre premier père fut le dépositaire immédiat. Or, cette tradition primitive, qui part de si haut et qui va si loin, et qui, dans ce cours de temps, se divise et se partage en tant de traditions locales et nationales, a reçu l'une après l'autre trois principales expressions: elle a été purement parlée; elle a été parlée et écrite, et enfin parlée, écrite et imprimée; et, à mesure qu'elle a pris de degrés en degrés ce développement extérieur, elle n'est pas restée la même; elle s'est modifiée au fond comme dans la forme, ou plutôt, c'est parce qu'elle s'est modifiée au fond que la forme a changé. Simple sentiment au point de départ, poésie plus que pensée, intuition, et non intelligence, religion en un mot, et religion vierge et naïve, il ne s'y est pas plutôt mêlé quelque degré de réflexion, qu'aussitôt elle s'en est ressentie, et a commencé, quoique légèrement, à prendre cou-

leur de raison; elle est devenue plus sérieuse. Sans doute elle y a perdu; elle a eu moins d'innocence, de grace et d'inspiration; ce sont tous les charmes du jeune âge qui la quittent à l'adolescence; mais, en même temps, elle s'est fortifiée; en entrant dans la jeunesse, elle en a eu la vigueur; elle en a eu aussi l'intempérance et l'audace. Mais, quand quelques erreurs et quelques excès pourraient lui être reprochés, il ne faudrait ni s'en étonner, ni l'en blâmer trop sévèrement : sa force même et son inexpérience les expliquent et les excusent. Cependant le temps s'écoule, et la pensée humaine, de plus en plus réfléchie, approche chaque jour de sa maturité; chaque jour elle croît en sagesse; elle reconnaît ses erreurs, elle réprime ses écarts, elle se tient dans l'ordre et dans le vrai. Si elle est plus sévère, elle est plus positive; si elle amuse moins, elle instruit plus; elle plaît par la raison, et se fait estimer par la science : c'est la pensée à l'âge viril. Elle n'a ni les graces de son enfance, ni les vifs et beaux développemens de sa jeunesse; mais elle a les vertus de l'expérience; elle est puissante et éprouvée. Ici plus d'analogie entre la marche de l'esprit humain et celle de la vie des individus et des peuples : eux ils tombent et périssent après qu'ils ont atteint la vieillesse; mais il n'y a pas de vieillesse pour l'esprit humain; il est indéfiniment vivant et perfectible; il ne s'éteindra qu'avec l'humanité, et il s'éteindra plein de vie et de lumière, à l'apogée de sa gloire, et dans toute

la force de sa nature. Du moins, ce qui explique comment il ne suit pas la loi commune de décadence des individus et des peuples, c'est qu'à mesure qu'ils finissent, lui, destiné à leur survivre, continue à se perfectionner, et, passant d'un lieu à l'autre, trouve toujours un asile où déployer son activité. Cette marche de la pensée rend raison des trois formes successives qu'elle a prises pour paraître depuis l'origine jusqu'à nos jours. En effet, tout le temps que, pure poésie, elle n'est que l'élan spontané des consciences placées sous le charme de la vérité révélée, vive, enveloppée, rapide, et d'une admirable naïveté, elle s'exprime par la voix, par la simple parole; et il ne lui faut qu'un chant pour se dire et se redire; c'est comme un hymne religieux qui vole de bouche en bouche, et captive le souvenir avec une irrésistible facilité. Elle n'a donc besoin que de l'accent et des mots; il serait même difficile qu'elle eût un autre langage. L'écriture la rendrait mal; elle n'en rendrait jamais bien le mouvement d'inspiration, la mystique obscurité, la grace et la candeur : il n'y a que la voix et ses inflexions qui puissent aller jusque là.

Mais, à mesure que la pensée se développe et passe de la poésie primitive à la demi-réflexion, elle n'a plus le même abandon, ni le même enthousiasme; elle n'est plus aussi lyrique; elle donne moins au chant et un peu plus au discours; elle se prête à une expression plus matérielle et plus sen-

sible; elle peut se prêter à l'écriture. En même temps les races qui la possèdent se multiplient, se divisent, émigrent, et emportent dans leur sein cette foi de leurs aïeux dont elles vivent moralement; mais, comme on la chante moins, on la sait moins de pure idée; comme elle est moins simple, on l'oublie plus tôt; pour la garder, on cherche à la fixer en traces durables; on la figure, on la peint, on la *tatoue*, on l'écrit, en un mot, car tout cela est écrire. Cet art, une fois trouvé, ne s'arrête ni ne finit pas; il suit la marche des idées; il se perfectionne en raison du besoin qu'on en éprouve. C'est grace à lui que se propagent tous les textes divers que les races divisées ont de la tradition antique; il leur sert de garde, d'organe et de véhicule. La transmission orale est comme un souffle qui va finir : la lettre a tout saisi; son règne s'étend à tout. Cependant, avec les années, les idées surabondent; l'écriture ne suffit plus pour les recueillir et les propager; elle est trop lente en ses procédés, trop bornée dans ses moyens. L'impatience prend les ames; elles ont l'instinct d'un art nouveau; quelques-unes en ont le génie, et l'imprimerie est trouvée. Dès lors la pensée, avec même facilité à passer des mots aux lettres, a bien plus de ressources pour se multiplier par la copie, pour aller où on la demande, pour se livrer à toutes les mains. Consignée dans des livres à milliers d'exemplaires, elle n'en est que plus propre à être apprise et enseignée. Rien n'empêche plus chacun d'y prendre part avec

tout le monde : c'est chose de droit commun, c'est comme l'air et la lumière.

Orale, écrite ou imprimée, la tradition sous ces trois formes n'a pas même condition légale. Sous la première, il y aurait grand risque que, trop sujette à s'altérer en passant de bouche en bouche, elle ne se corrompît, si personne ne veillait à la conserver. Il lui faut donc une garde : c'est celle des prêtres et des poètes, dépositaires inspirés des vérités qu'elle renferme ; c'est celle des castes spirituelles, institutions excellentes tant que, fidèles à leur principe, et tout animées de religion, elles ne font usage de leur empire que pour entretenir le feu sacré. Toute société à sa naissance, et dans la simplicité de sa foi naïve, a eu de ces magistratures de la pensée ; elles lui étaient nécessaires pour le salut de ses croyances. En devenant écrite, la tradition, mieux fixée, n'a plus eu autant à craindre de s'altérer et de se perdre. Cependant elle courait encore trop de périls et trop de risques pour rester sans protecteurs, sans interprètes et sans juges. Les prêtres et les poètes ont demeuré ; mais les philosophes sont venus, initiés eux aussi aux secrets de cette vérité, mais d'une autre manière, et par un autre sens. En partageant le pouvoir, ils l'ont divisé et affaibli ; en le mettant en discussion, ils lui ont ôté de son autorité. Chaque jour il devient moins puissant et moins imposant. Avec l'imprimerie les choses changent encore : exposée à moins de chances, plus prompte à se pu-

blier, la pensée se défend mieux, et en même temps se prête moins à être gouvernée et mise en tutelle. Parvenue à sa majorité, elle a trop de force, d'indépendance, et à la fois trop de sagesse pour rester en surveillance : elle a le droit d'être libre, et elle use de ce droit. Peut-être quelque temps encore elle ne l'exerce pas pleinement, et, gênée par le pouvoir et la jalousie de ses anciens maîtres, elle trouve des obstacles à son entier développement; mais, tôt ou tard, elle les vaincra, et arrivera à la liberté dans les limites de la raison, de la justice et de l'ordre. Alors il n'y aura plus ni corps ni caste qui la possèdent; elle sera à tous et pour tous; elle n'aura de maître que le public.

Elle en est là parmi nous; c'est un fait accompli; or, ce fait est trop grave pour rester sans influence sur nos nouvelles institutions : il les a produites et déterminées; il les maintiendra et les développera; il leur prêtera sa force, et les poussera où elles doivent aller. Si cette vérité était méconnue par les chefs de notre société, et qu'il y eût de leur part résistance aveugle au mouvement fatal qui, de jour en jour, est plus puissant, il ne pourrait en résulter que combat et malheur. Il faut donc qu'ils y prennent garde, et qu'ils laissent les institutions se former et marcher comme les temps le demandent : c'est la seule manière de donner au pays paix, bonheur et avancement.

Telles sont, en résumé, quelques-unes des idées répandues avec abondance dans le livre de M. Bal-

lanche. On voit que le mysticisme est au fond, mais ce principe mystique n'empêche pas qu'elles ne présentent, dans la suite de leurs conséquences, des aperçus larges et vrais; il n'empêche pas surtout que l'ame excellente de l'auteur ne conçoive bien notre état présent, ne l'aime et n'aspire à l'améliorer, au lieu de le haïr et de le combattre comme quelques-uns des écrivains de son école. Les réflexions générales que nous ferons dans la conclusion, sur les philosophies qui se tirent d'une révélation traditionnelle, s'appliquent sans doute à M. Ballanche; mais comme il est plus homme de sentiment que de système, il y a moins d'inconvénient pour lui à puiser à cette source; il s'y trempe d'antiquité, s'y pénètre du vieil esprit, et, au lieu d'une doctrine qui, eu égard au principe, ne pourrait être qu'irrationnelle, il en tire une constante inspiration et comme un hymme de science.

Comme il n'a encore publié de son nouvel ouvrage, *la Palingénésie*, qu'un seul volume sur cinq, et que sa pensée ne saurait, en conséquence, y être complètement développée, nous n'en porterons pas encore un jugement: nous attendrons, nous bornant à faire connaître le but et le dessein de l'auteur d'après ses propres paroles. Voici comment il s'explique dans sa préface:

« L'homme hors de la société n'est, pour ainsi dire, qu'en puissance d'être; il n'est progressif et perfectible que par la société.

« L'homme est destiné à lutter contre les forces



de la nature, à les dompter, à les vaincre; si, durant cette lutte pénible, il veut prendre quelque repos, c'est lui qui est dompté, qui est vaincu; il cesse, en quelque sorte, d'être une créature intelligente et morale.

« Cette lutte contre les forces de la nature est une épreuve et un emblème; le véritable combat, le combat définitif, est une lutte morale.

« Enfin, la providence de Dieu, qui n'a jamais cessé de veiller sur les destinées humaines, a voulu qu'elles fussent une suite d'initiations mystérieuses et pénibles pour qu'elles fussent méritoires comme foi et comme labeur.

« Telles sont les principes dont je désire établir la conviction intime, affermir et fortifier le sentiment profond. En un mot, le haut domaine de la Providence sur les affaires humaines, sans que nous cessions d'agir dans une sphère de liberté; l'empire des lois invariables régissant éternellement, aussi bien que le monde physique, le monde moral, et même le monde civil et politique; le perfectionnement successif, l'épreuve selon les temps et selon les lieux, et toujours l'expiation; l'homme se faisant lui-même, dans son activité sociale, comme dans son activité individuelle, n'est-ce point ainsi que l'on peut caractériser la religion générale du genre humain, dont les dogmes, plus ou moins formels, plus ou moins observés, reposent dans toutes les croyances?

« .....Sans doute il ne peut m'être donné de dé-

voiler le plan de la Providence, son dessein sur la grande famille humaine; car ce plan est caché dans des profondeurs inaccessibles à nos yeux, et ce dessein ne nous sera complètement révélé qu'après cette vie; mais, du moins, il me sera permis de montrer qu'il y a un plan et un dessein. Ce que nous voyons nous racontera une partie de ce que nous ne voyons pas, et toujours serons-nous autorisés à croire, de toutes nos forces religieuses les plus intimes, qu'une créature intelligente et morale ne peut être destinée à subir une fin ignoble et misérable. »

Ajoutons à cette citation un morceau que nous empruntons au *Catholique* de M. d'Eckstein (N° de février 1828), et dans lequel la manière de M. Ballanche, comme écrivain, nous paraît bien caractérisée :

« L'auteur anonyme de *la Palingénésie* est M. Ballanche, auquel on doit un remarquable *Essai sur les institutions sociales*, le poëme en prose d'*Antigone* (Paris 1819), *le Vieillard et le Jeune homme*, enfin l'*Homme sans nom*. Un même esprit anime toutes ces compositions : c'est un mysticisme religieux, politique et philosophique, assez varié dans ses formes.

« En lisant ses ouvrages, un air de candeur, même de pureté virginale, inconnue aux écrivains depuis saint François de Sales, et que Fénélon lui-même n'a pas toujours possédée, charme et ravit la pensée. La malignité moderne d'esprits plus sé-

vèrement rigoureux pourrait quelquefois accuser d'une bonhomie trop naïve cette confiance avec laquelle il croit à la magnificence des destinées futures du genre humain, cette conviction avec laquelle il en trace le tableau ; mais la profondeur des idées religieuses qui l'inspirent est son excuse et sa force. On serait tenté, sans cela, de le classer parmi ces philanthropes si naïfs et si tendres, que leur niaiserie est devenue pro verbe. Ce jugement serait inique et faux. Les écrits de M. Ballanche laissent lire le fond même de son ame, et ressemblent à ces ondes d'un pur crystal dont la limpidité laisse apercevoir les dernières profondeurs du bassin de marbre qui les contient. Rien n'est plus touchant que ce contact intime, cette parfaite connaissance du lecteur avec l'auteur. Vous étudiez M. Ballanche, et déjà vous êtes à lui. Un attrait invisible, une séduction insensible vous enlacent, quand vous croyez le soumettre à votre critique. Telle la magie puissante de la beauté d'une femme, du parfum d'une fleur, le sourire angélique d'un enfant. La raison, droit imprescriptible de la nature humaine, fait entendre sa voix ; elle gronde, mais doucement : elle craint d'effrayer par un accent trop mâle une ame si tendre. A moitié désarmée par la pureté de la pensée de l'écrivain, et cherchant à se défendre contre ses séductions, elle est prête à inscrire ces mots sur le frontispice de l'ouvrage nouveau de M. Ballanche : *Livre des erreurs et de la vérité.*

« De la profondeur alliée à de la grace, un style pur et onduleux, semblable à l'onde sinueuse dont le doux murmure baigne la racine des fleurs ; des vues souvent d'une grande portée, surtout un défaut de vigueur moins dans la forme que dans le fond de la pensée, tels sont les avantages et les défauts de ses écrits. Jamais il ne plane sur son sujet, jamais il ne pénètre dans ses plus intimes profondeurs ; il se l'identifie, et, dans son transport plein d'ardeur, il s'égare dans sa propre pensée, pour se relever ensuite riche d'idées généreuses et hautes. »

SAINT-MARTIN,

(LE PHILOSOPHE INCONNU),

Né en 1743, et mort en 1803.

Voici un nom que nous avions omis dans notre première édition ; nous croyons aujourd'hui devoir le retablir, afin de rendre plus complet l'examen auquel nous nous livrons. Il est au reste difficile en parlant de Saint-Martin de le rattacher avec analogie à l'une ou l'autre des écoles dont il est question dans cet *Essai :* c'est à peine un philosophe, ce n'est surtout pas un philosophe d'une école ou même d'une secte ; il y a quelque chose en lui de singulier, de retiré, de bizarre qui l'isole, et le sépare de tous ; s'il appartient à quelque centre c'est plutôt à une *initiation*, à une société secrète de métaphysique, qu'à une philosophie publique. Rien de moins patent, rien de moins avoué que le systême, dont on peut suivre de loin en loin la trace cachée dans ses ouvrages. Néanmoins quand à travers le mysticisme, et le secret volontaire dont il enveloppe sa pensée, on parvient à la saisir et à la réduire en abstraction, on reconnaît que la doctrine dont elle paraît s'éloigner le moins est celle de l'école *théologique*. Voilà pourquoi nous le plaçons à la suite des écrivains que nous classons dans cette

école. Il n'est pas un d'entre eux, ce n'est ni un catholique, ni même précisément un chrétien, dans le sens vulgaire du mot, mais il a des dogmes communs avec les chrétiens et les catholiques. Peut-être que si l'on remontait loin dans le passé, et qu'on recherchât dans toute sa suite la tradition d'idées dont il est l'interprète, on trouverait qu'il se rattache à une de ces religions philosophiques qui préparées et venues en même temps que le christianisme, sans se confondre avec lui, eurent pourtant de son esprit, et en ont retenu, jusqu'à nos jours, quelques traits et quelques principes. Peut-être arriverait-on au *gnoticisme*, ou à quelque doctrine du même genre, dont l'histoire montrerait la transmission et la perpétuité. Quoi qu'il en soit, Saint-Martin n'a certainement nulle part ailleurs une place plus convenable qu'à côté des *théologiens* (1).

(1) Voici comment M. de Maistre s'explique sur les *Illuminés* en général, et sur Saint-Martin en particulier; il peut être curieux de voir ce qu'il en pense.

« En premier lieu, je ne dis pas que tout *illuminé* soit franc-maçon; je dis seulement que ceux que j'ai connus, en France surtout, l'étaient; leur dogme fondamental est que le christianisme, tel que nous le connaissons aujourd'hui, n'est qu'une véritable *loge-bleue* faite pour le vulgaire; mais qu'il dépend de l'*homme de désir* de s'élever de grade en grade jusqu'aux connaissances sublimes, telles que les possédaient les premiers chrétiens, qui étaient de véritables initiés. C'est ce que certains allemands ont appelé le *christianisme transcendental*. Cette doc-

Trois principales circonstances semblent avoir influé sur la tournure de son esprit : l'éducation

trine est un mélange de platonisme, d'origénianisme, et de philosophie hermétique sur une base chrétienne.

Les connaissances surnaturelles sont le grand but de leurs travaux et de leurs espérances; ils ne doutent point qu'il ne soit possible à l'homme de se mettre en communication avec le monde spirituel, d'avoir un commerce avec les esprits, et de découvrir ainsi les plus rares mystères.

« Leur coutume invariable est de donner des noms extraordinaires aux choses les plus connues sous des noms consacrés : ainsi, un *homme* pour eux est un *mineur*, et sa naissance, une *émancipation*. Le péché originel s'appelle le *crime primitif;* les actes de la puissance divine ou de ses agens dans l'univers, s'appellent des *bénédictions*, et les peines infligées aux coupables des *pâtimens*. Souvent je les ai tenus en *pâtiment* lorsqu'il m'arrivait de leur soutenir que tout ce qu'ils disaient de vrai n'était que le catéchisme couvert de mots étranges.

« J'ai eu l'occasion de me convaincre, il y a plus de trente ans, dans une grande ville de France, qu'une certaine classe de ees *illuminés* avait des grades supérieurs inconnus aux initiés admis à leurs assemblées ordinaires; qu'ils avaient même un culte et des prêtres qu'ils nommaient du nom hébreu *Cohen*.

« Ce n'est pas, au reste, qu'il ne puisse y avoir, et qu'il n'y ait réellement dans leurs ouvrages des choses vraies, raisonnables et touchantes, mais qui sont trop rachetées par ce qu'ils y ont mêlé de faux et de dangereux, surtout à cause de leur aversion pour toute autorité et hiérarchie sacerdotales. Ce caractère est général parmi eux : jamais je n'y ai rencontré d'exception parfaite parmi les nombreux adeptes que j'ai connus.

Le plus instruit, le plus sage, et le plus élégant des théosophes modernes, Saint-Martin, dont les ouvrages furent le code des hommes, dont je parle, participait cependant à ce carac-

douce et pieuse qu'il dut à sa belle-mère, et qui, comme il le disait lui-même, le fit aimer toute sa vie de Dieu et de ses semblables; la liaison qu'il forma avec Martinez Pasqualis, chef d'une secte d'illuminés; enfin la connaissance qu'il eut des ouvrages de Jacob Bœhm, dont il traduisit les plus importans (1). Il fallait bien que de bonne heure, et avec la sollicitude la plus active, son ame eût été nourrie de sentimens religieux pour que, jeune, libre et militaire, au lieu de la vie de garnison, qu'il pouvait mener comme tant d'autres, il ait consacré ses loisirs à des études saintes et sévères; pour que, dans le temps où il était, et avec la philosophie qui régnait, il ait pris dans ses spéculations une direction si opposée au *sensualisme* du jour. Il n'était pas ordinaire alors que, comme début dans le monde savant on se livrât au mysticisme. En sa position et à son époque, Saint-Martin fut certainement une exception extrêmement rare. On conçoit sans peine comment, dans de telles dispositions, mis en rapport avec Martinez, qu'il rencontra à Bordeaux, saisi de cette espèce de révélation qui lui était faite sous le secret par un homme enthousiaste, enchanté de ces dogmes à huis-clos, qui satisfaisaient son

tère général. Il est mort sans avoir voulu recevoir un prêtre; et ses ouvrages présentent la preuve la plus claire qu'il ne croyait pas à la légitimité du sacerdoce chrétien...... »

(*Soirées de Saint-Pétersbourg*, tome 2, page 332).

(1) Entre autres l'*Aurore naissante*, ou la *Racine de la Philosophie*.

cœur, il ait, dès ce moment, voué toute sa pensée à ces recherches enveloppées dont il fut occupé toute sa vie. La lecture de Bœhm, en modifiant quelque peu ses premières vues, ne changea cependant rien à la route qu'il suivait : ce ne fut pour lui qu'une nouvelle lumière, du moins comme il l'entendait, qui servit à mieux éclairer tous ses travaux ultérieurs. Ainsi s'explique, en grande partie, le génie si singulier du *philosophe inconnu*. Sans doute aussi dans cette ame il devait y avoir de naissance, de tempérament, si l'on veut, une faculté particulière qui se prêtât à ces influences ; toute ame n'y eût pas cédé ; il devait y avoir ce besoin de s'instruire par voie d'inspiration ou de croyance, qui porte à se fier à un sentiment comme à une théorie, et à une confidence comme à une raison ; c'était une curiosité de poète, plutôt que de savant et de philosophe, sur des questions où il est plus aisé de rêver et d'espérer, que de savoir et de comprendre. On voit de ces esprits qui aiment à être vite à la lumière, et qui, dans l'impatience de la trouver, descendent d'abord dans des profondeurs, sans autre guide que la foi, ou une ardente imagination ; leur penchant est le mysticisme ; car le mysticisme consiste à ne faire de la vérité qu'un objet de tradition ou de simple intuition : il y avait de cela dans Saint-Martin ; c'était une intelligence mystique, merveilleusement propre en conséquence à recevoir les impressions des maîtres qu'il écouta.

Ajoutons que bientôt, quittant le métier des armes pour être mieux à ses études, donnant presque à sa vie quelque chose du secret de sa doctrine; retiré, solitaire, lié seulement avec quelques amis qui étaient ses adeptes, discutant peu, prêchant beaucoup, mais dans des livres; ne répondant aux objections que par des obscurités ou des réticences, s'y croyant obligé, et rentrant à chaque instant dans l'arcane mystérieux où il est impossible de le suivre, il eut nécessairement peu d'occasion de réformer ses idées, et de sortir de son systême. La révolution même, qui le trouva en pleine méditation, ne parvint pas à le troubler, quoiqu'il n'y fût pas indifférent : il y vit *une image en miniature du jugement dernier;* un événement dont *le mobile secret, et la tenue se liaient avec ses idées, et le comblaient d'avance d'une satisfaction inconnue même à ceux qui s'en montraient les plus ardens défenseurs;* c'est-à-dire qu'au bruit que faisaient les choses autour de sa solitude, il se détourna un moment de ses paisibles imaginations pour y jeter un regard, les juger de son point de vue, et revenir ensuite à ses pensées habituelles. Tel fut Saint-Martin jusqu'à la fin de ses jours; dévoué à ses travaux avec un calme, un désintéressement et une constance admirables.

Il y a deux choses dans ses ouvrages, la critique et le dogme; il importe de les distinguer.

Dans la critique, il s'adresse aux *observateurs* de son temps; c'est le mot dont il se sert pour dési-

gner *les sensualistes*. Il les attaque sur plusieurs points, et les attaque avec avantage; il a toute raison contre eux dans les objections qu'il leur propose sur leur manière d'expliquer Dieu, l'homme et la nature; il leur en montre clairement le défaut et la fausseté. N'admettre au monde que la matière avec ses élémens et ses propriétés, nier les forces, les esprits, les principes simples et actifs, ne pas leur accorder une existence propre, et les confondre avec les corps, c'est, selon lui, se réduire à l'impossibilité de reconnaître dans la cause première la puissance qui crée et gouverne tout; dans l'homme, la moralité; dans la nature, la vie et le mouvement, dont elle est pleine. A chaque instant il arrête les *observateurs* par quelques remarques, qui sont aussi justes qu'embarrassantes : il y joint fréquemment des paroles du fond du cœur, dans lesquelles, avec son amour de tout ce qui lui semble beau, saint, consolant pour l'humanité, il déplore des erreurs qui tournent contre ses croyances. Il ne manque ni de force, ni de vérité, ni d'éloquence tant qu'il demeure en ces termes, et, comme la plupart des hommes, tant qu'il objecte il a l'avantage; mais il est plus fort pour détruire que pour construire et édifier.

Aussi, dans la partie dogmatique est-il loin de valoir autant. D'abord, ainsi que nous l'avons dit, il pèche par une double obscurité, celle qui lui est naturelle comme mystique, et celle qu'il s'impose comme croyant, comme membre d'une *loge*

métaphysique, qui a ses secrets et son chiffre. En voici un exemple : il pense que l'homme, à son origine, a vécu dans un tel état de pureté et de lumière, qu'il approchait de Dieu même ; une faute l'a souillé, et depuis, dégradé, désuni de son principe, il ne lui reste plus qu'à expier en lui-même ou dans les siens le crime dont il s'est rendu et dont il les a rendus coupables. Saint-Martin énonce à peu près en ces termes ce dogme déjà obscur d'une ontologie toute mystique : autrefois l'homme avait une *armure impénétrable*, il était muni d'une lance, composée de *quatre métaux*, et qui frappait toujours en *deux* endroits à la fois ; il devait combattre dans une *forêt formée de sept arbres*, dont chacun avait *seize racines* et *quatre cent quatre-vingt-dix branches;* il devait occuper le *centre* de ce pays ; mais s'en étant *éloigné*, il changea sa *bonne armure* contre une autre qui ne valait rien ; il s'était égaré en allant de *quatre à neuf*, et il ne pouvait se retrouver qu'en revenant de *neuf à quatre*. Il ajoute que cette loi terrible était imposée à tous ceux qui habitaient la région des *pères et des mères;* mais qu'elle n'était point comparable à l'effrayante et épouvantable loi du nombre *cinquante-six*, et que ceux qui s'exposaient à celle-ci ne pouvaient arriver à *soixante-quatre* qu'après l'avoir subie dans toute sa rigueur, etc., etc. — Il est clair que, pour saisir le sens caché sous ces énigmes, il faut avoir le mot de passe, sans quoi il y a impossibilité d'interpréter ; or, ce mot n'est pas donné,

ou ne l'est qu'aux initiés. Pour les autres, qu'ils ne cherchent pas, ils ne trouveraient pas : on ne veut pas qu'ils entendent, et certainement ils n'entendront pas.

C'est dans le livre *des erreurs et de la vérité*, le principal des ouvrages de Saint-Martin, celui dans lequel il philosophe le plus (car, dans les autres, il ne fait guère que prêcher et prier), qu'il faut surtout voir quel est son système sur les principales questions dont il s'occupe. On y peut démêler un certain nombre de points tous liés les uns aux autres dont se compose son hypothèse.

Il n'est pas bien certain, en premier lieu, que, dans son idée du bien et du mal, il n'y ait pas un fond de manichéisme ; on pourrait le conclure de certains passages, où il semble regarder ces deux choses comme deux substances, deux êtres, deux principes, qui ne sont pas, il est vrai, égaux en pouvoir, le bien étant infiniment supérieur au mal, mais qui n'en sont pas moins en présence et en combat. Cependant quelquefois on dirait aussi qu'il n'admet qu'un principe, le bon, et qu'il explique le mal par l'activité nécessairement imparfaite, ou volontairement déréglée des forces libres et intelligentes. Il serait difficile de dire quelle est au juste son opinion ; cependant ce serait peut-être plutôt dans ce dernier sens qu'il conviendrait de la comprendre.

Quoi qu'il en soit, l'homme, sujet du bon principe, a d'abord vécu uni à lui, et tant qu'a duré

cette union, parfait, puissant, presque divin, il a commandé à la nature, n'a eu ni besoin ni souffrance, n'a point connu l'expiation. Mais sa volonté a failli; il s'est détaché de Dieu; en tombant, il s'est affaibli, corrompu, mis dans la dure condition de se laver de son péché, et de revenir par le repentir à la source de toute pureté, de toute lumière et de toute force.

Cela explique ses misères vis-à-vis de la nature, et le rude travail qu'il lui faut faire pour reprendre sur elle un pouvoir qu'il avait primitivement dans toute sa plénitude.

Cela explique aussi la société telle que nous la voyons aujourd'hui, avec ses institutions, ses lois et ses gouvernemens. Il est assez curieux de voir quelle politique Saint-Martin déduit de ces données.

Si les hommes étaient restés dans leur pureté primitive, il n'y aurait point parmi eux d'inférieurs ni de supérieurs, il n'y aurait point de souveraineté; tous seraient égaux parfaitement; ils l'étaient tous dans leur état *de gloire;* il n'y avait pas alors de rangs entre eux; il n'y avait nulle distinction, parce qu'ils jouissaient tous sans défaut de la plénitude de leurs facultés. Si donc ils commandaient, ce n'était pas à leurs semblables, qui ne pouvaient être leurs sujets, c'était à des êtres moins parfaits, aux animaux, à la nature, à tout ce qui avait besoin d'être relevé et amélioré. Mais eux, dans leur espèce, ils n'avaient ni maîtres, ni esclaves, ni rois, ni gou-

vernés, ils vivaient libres et sans lois. Il a fallu la *chute*, et des degrés dans la chute, il a fallu des vices et des défauts de toute espèce pour amener dans l'ordre social des inégalités et des différences, pour y introduire la souveraineté. Elle n'a sa raison que dans le plus ou moins de malice qui se trouve dans chacun de nous. « Dans cet état de réprobation où « l'homme est condamné à ramper, et où il n'a- « perçoit que le voile et l'ombre de la vraie lu- « mière, il conserve plus ou moins le souvenir de sa « gloire; il nourrit plus ou moins le désir d'y re- « monter, le tout en raison de l'usage libre de ses « facultés intellectuelles, en raison des travaux « qui lui sont préparés par la justice, et de l'em- « ploi qu'il doit avoir dans l'*œuvre*.

« Les uns se laissent subjuguer, et succombent « aux écueils semés sans nombre dans ce cloaque « élémentaire, les autres ont le courage et le bon- « heur de les éviter.

« On doit donc dire que celui qui s'en préser- « vera le mieux aura le moins laissé défigurer « l'idée de son principe, et se sera le moins éloi- « gné de son premier état. Or, si les autres hom- « mes n'ont pas fait les mêmes efforts, qu'ils n'aient « pas les mêmes dons, il est clair que celui qui « aura tous ces avantages sur eux doit être leur « supérieur et les gouverner. »

Ainsi la valeur morale des individus, mesurée sur la règle de l'expiation, voilà ce qui doit faire, en politique, le rang des classes et des personnes.

Si telle est l'origine du pouvoir souverain, il est aisé de s'expliquer les différentes formes, selon lesquelles il a été et dû être exercé. Un seul homme, une seule grande ame s'est-elle élevée à un point de purification et de lumière, qui dépasse de bien loin tout ce qui est autour d'elle, celle-là a de droit la monarchie ; quand un seul est capable, un seul doit gouverner : mais un certain nombre a-t-il ce mérite, c'est-à-dire a-t-il le mérite de s'être rapproché davantage de cette bonté originelle, qui est la seule légitimité, il doit régner de concert avec tel arrangement et en telles combinaisons que la justice exige : enfin, si un plus grand nombre encore, si les masses, si le peuple entier est en position morale de faire lui-même ses affaires, qu'il y contribue directement ou indirectement, en personne ou par représentation, peu importe, pourvu que l'autorité soit toujours en raison de la pureté ; car c'est toujours là le principe. Les formes quelles qu'elles soient n'ont pas vertu par elles-mêmes, elles ne sont bonnes que par la manière dont elles satisfont à l'ordre social : c'est pourquoi toutes ont et doivent avoir leurs chances et leur moment.

Du reste, l'idéal des souverains serait non pas seulement de posséder les lumières qu'on leur voit communément, mais d'avoir cette science qui, embrassant tout, comprenant tout, universelle et complète, véritable omniscience, ne les laisserait étrangers à rien : alors ils ne borneraient pas leurs soins au gouvernement général de la société ; ils

pourvoiraient à mille besoins que d'ordinaire ils négligent; ils veilleraient à mille affaires qui leur échappent trop souvent; en se montrant plus éclairés, ils deviendraient plus puissans, et leur sagesse serait le titre et la garantie de leur pouvoir.

Telles sont quelques-unes des idées extraites de l'ouvrage que nous avons cité, et ramenées, non pas sans peine, du langage mystique qu'emploie l'auteur, au langage commun qui pourrait les rendre.

Si on ne l'aperçoit bien nettement, on l'entrevoit du moins, cette politique, dans son mysticisme, a une tendance au fond libérale; elle est certainement philantropique; il ne faudrait, pour s'en convaincre, que lire un peu l'auteur, que faire connaissance avec lui, et apprécier les sentimens qui lui dictent tous ses écrits. Ce n'est pas comme M. de Maistre, avec lequel il a quelque rapport de croyance et de système, au sujet du *premier état, de la chute* et de *l'expiation:* tandis que celui-ci, avec son génie sévère, haut et implacable, ne tire de ces principes que de dures maximes d'Etat, Saint-Martin, avec son cœur si bienveillant et si tendre, n'aspire qu'à les tourner au bonheur de ses semblables; il les tempère de toute son ame, les adoucit par pitié, y mêle une onction qui en corrige heureusement la terrible austérité. S'il a de l'analogie avec quelqu'un, qui est aussi un peu de sa foi, c'est plutôt avec M. Ballanche: il a même affection, même charité, même sympathie pour le genre humain.

Pour achever de donner une idée de l'espèce de philosophie qu'on trouve dans les ouvrages de Saint-Martin, nous rapporterons un morceau extrait d'un article inséré, dans les *Archives littéraires* (1): cet article est d'un rédacteur qui paraît avoir étudié avec attention les diverses productions du *philosophe inconnu*: « Son système a pour but « d'expliquer tout par l'homme : l'homme, selon « lui, est la clé de toute énigme et l'image de toute « vérité. Prenant ainsi à la lettre ce fameux oracle « de Delphes, *nosce te ipsum,* il soutient que, pour « ne pas se méprendre sur l'existence et sur l'har- « monie de tous les êtres de l'univers, il suffit à « l'homme de se bien connaître lui-même, parce « que le corps de l'homme a un rapport nécessaire « avec tout ce qui est visible, et que son esprit « est le type de tout ce qui est invisible. Que « l'homme étudie donc, et ses facultés physiques « dépendantes de l'organisation de son corps, et « ses facultés intellectuelles, dont l'exercice est « souvent influencé par les sens ou par les objets « extérieurs, et ses facultés morales ou sa con- « science, qui suppose en lui une volonté libre. « C'est dans cette étude qu'il doit rechercher la « vérité, et il trouvera en lui-même tous les moyens « nécessaires pour y arriver : voilà ce que l'auteur « appelle la *révélation naturelle*. Par exemple, la « plus légère attention suffit, dit-il, pour nous

(1) En 1804, peu après la mort de Saint-Martin.

« apprendre que nous ne communiquons, et que « nous ne formons même aucune idée qu'elle ne « soit précédée d'un tableau ou d'une image en- « gendrée par notre intelligence : c'est ainsi que « nous créons le plan d'un édifice et d'un ouvrage « quelconque. Notre faculté créatrice est vaste, « active, inépuisable ; mais, en l'examinant de « près, nous voyons qu'elle n'est que secondaire, « temporelle, dépendante, c'est-à-dire qu'elle « doit son origine à une faculté créatrice supé- « rieure, indépendante, universelle, dont la nôtre « n'est qu'une faible copie : l'homme est donc un « *type* qui doit avoir son *prototype*, et ce proto- « type est Dieu. » Voilà pourquoi Saint-Martin dit quelque part que l'homme *n'est qu'une pensée de Dieu*, pensée qu'il peut laisser s'obscurcir et s'altérer, mais qu'il peut aussi ramener à la vérité et à la lumière en prenant soin de se purifier, et alors il connaît Dieu, qui est cette pensée même ; il l'a et le sent en lui. Celui qui connaît Dieu, disent les philosophes indiens, devient Dieu lui-même ; selon Saint-Martin, il en devient au moins l'image, quand il s'est lavé de la corruption dont sa chute l'a souillé.

On sait trop ce qu'il peut y avoir de faux et de vrai, ou plutôt d'ombre de vérité dans les idées que nous venons de parcourir, pour qu'il soit nécessaire de le montrer expressément ; la manière seule dont elles ont été exposées en est une critique suffisante. Nous nous bornerons donc à re-

marquer que, sauf la forme et la couleur, rentrant dans celles de M. de Maistre, au moins sous quelques rapports principaux, elles donneraient lieu aux mêmes objections, et laisseraient prise aux mêmes argumens; ce seraient mêmes preuves à reproduire, nous aimons mieux y renvoyer.

Ajoutons que, si l'on voulait suivre le système de M. Saint-Martin dans sa partie physique et mathématique, on n'y trouverait que des étrangetés qui, dans l'état actuel de ces sciences, ne mériteraient pas une discussion sérieuse.

Tel est, dans sa plus grande généralité, c'est-à-dire dans tout ce qui peut avoir quelque intérêt pour le public, l'*illuminisme* de Saint-Martin. Pour qui aurait plus de curiosité, nous citerons les ouvrages suivans, que chacun peut consulter: 1° *des Erreurs et de la Vérité* (Lyon) 1775, in-8°; 2° *du Tableau naturel*; 3° *de l'Esprit des Choses*; 4° *du Crocodile*, la plus bizarre et la plus obscure des compositions de l'auteur; 5° *du Ministère de l'Homme-esprit*; 6° *Éclair sur l'Association humaine* (Paris, an v, 1797), in-8° (1).

Il va sans dire qu'en plaçant Saint-Martin à la fin de l'*École théologique*, nous ne suivons pas l'ordre de date, car à ce compte il serait en tête; c'est plutôt comme un lieu à part, que nous avons voulu lui donner; nous l'avons placé le dernier

(1) Voyez l'article Saint-Martin dans la *Biographie universelle*, tome 40.



pour l'isoler, et par là mieux marquer la nuance qui le distingue; à peu près comme nous avons fait, dans l'*École sensualiste*, pour le docteur Gall et M. Azaïs.

FIN DU TOME PREMIER.

HISTOIRE DE JEAN VI, Roi de Portugal, depuis sa naissance jusqu'à sa mort en 1826; avec des particularités sur sa vie privée et sur les principales circonstances de son règne. 1827. 1 vol. in-8°. . . . . 3 fr.

LETTRES DE LA MARQUISE DU DEFFAND A HORACE WALPOLE, depuis comte d'Oxford, écrites dans les années 1766 à 1780, auxquelles sont jointes les lettres de Madame du Deffand à Voltaire, écrites dans les années 1759 à 1775; publiées d'après les originaux déposés à Strawberry-Hill. Nouvelle édition, augmentée des lettres d'Horace Walpole. 1827. 4 vol. in-8°, portrait. . . . . 24 fr.

LETTRES DE SAINT PIE V, sur les affaires religieuses de son temps, en France, adressées à Charles IX, à Catherine de Médicis, à Philippe II, au duc d'Anjou, etc., etc.; traduites du latin par POTTER, auteur de l'*Esprit de l'Église*. 1826. In-8°. 3 fr. 50 c.

MÉLANGES NOUVEAUX, ASIATIQUES; par M. Abel RÉMUSAT. 2 vol. in-8°. . . . 15 fr.

MÉMOIRES SUR LA CONVENTION ET LE DIRECTOIRE; par A.-C. THIBAUDEAU. 1826. 2e édition. 2 vol. in-8°. . . . . 12 fr.

MÉMOIRES SUR LE CONSULAT, 1799 à 1804, faisant suite aux Mémoires de Thibaudeau. 1826. 1 vol. in-8°. . . . . 7 fr.

MÉMOIRES INÉDITS DE LOUIS-HENRI DE LOMELIE, comte de Brienne, secrétaire-d'État sous Louis XIV; publiés sur les manuscrits autographes, avec un Essai sur les Mœurs et les Usages du XVIIIe siècle; par F. BARRIÈRE. 2e édition. 2 vol. in-8°. . . . . 26 fr.

MÉMOIRES TIRÉS DES PAPIERS D'UN HOMME D'ÉTAT, sur les causes secrètes qui ont déterminé la Politique des Cabinets dans la guerre de la Révolution, depuis 1792 jusqu'en 1815. 2 vol. in-8°. . . . . 15 fr.

